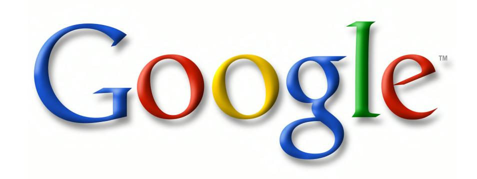
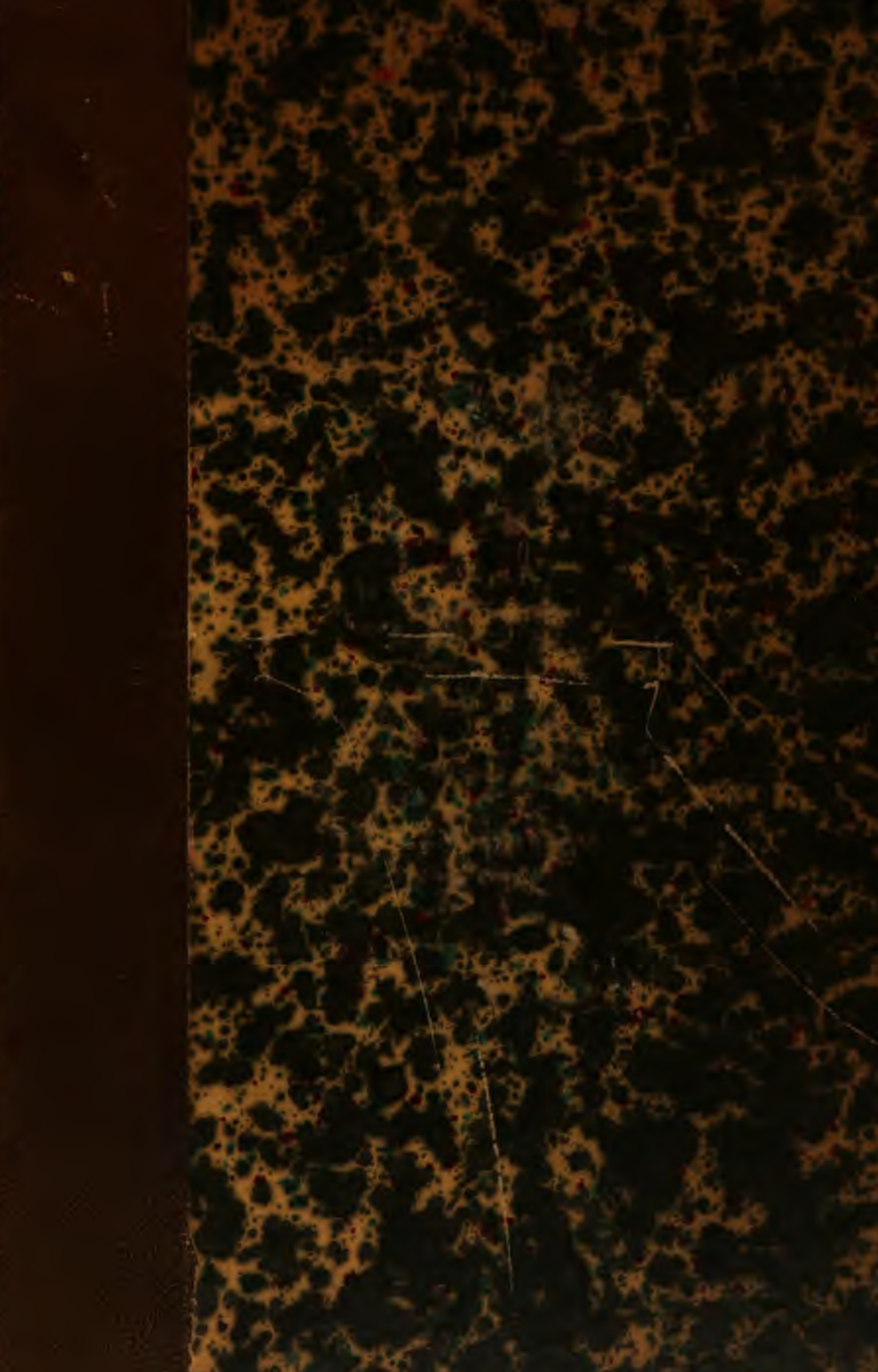
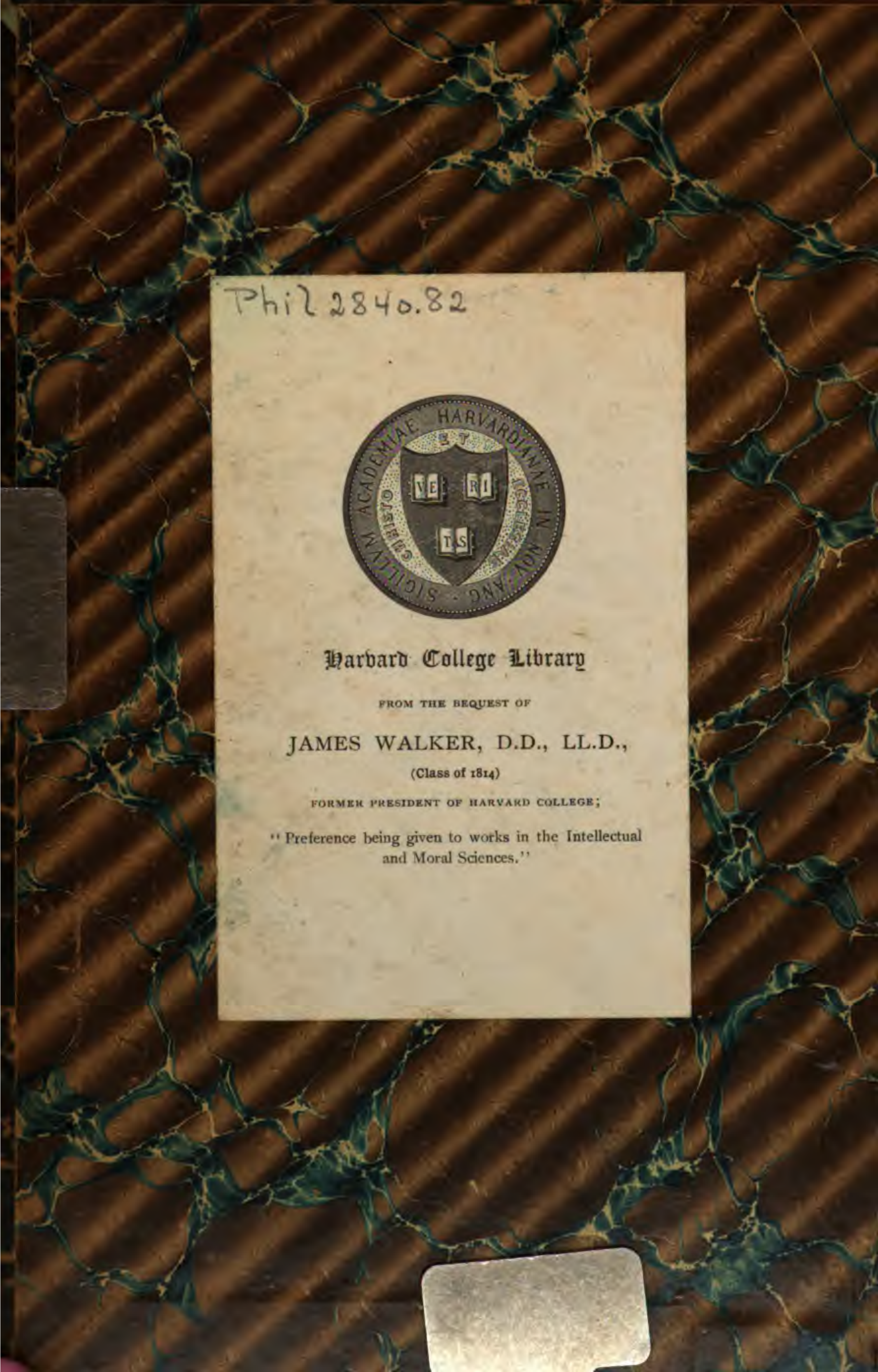





Phil 2840.82
SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE CHARLES RENOUVIER

PAR

ANDRÉ ARNAL
Docteur en théologie



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
SOCIÉTÉ ANONYME
33, RUE DE SEINE, 33

1907

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DE

CHARLES RENOUVIER

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain. 1 volume grand in-8° 7 50

L'humanité du Christ selon l'épître aux Hébreux. Brochure grand in-8° . . . . 1 »

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE CHARLES RENOUVIER

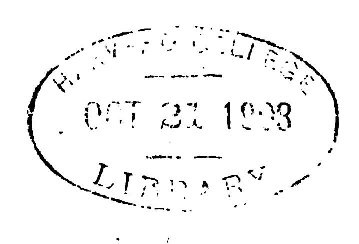
PAR

ANDRÉ ARNAL
Docteur en théologie



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
SOCIÉTÉ ANONYME
33, RUE DE SEINE, 33

1907


HARVARD COLLEGE
OCT 22 1908
LIBRARY

INTRODUCTION

Les travaux relatifs à la philosophie de Charles Renouvier sont peu nombreux. Si l'on excepte les ouvrages historiques où le néocriticisme est brièvement caractérisé, et souvent de façon inexacte, à côté d'autres systèmes, la bibliographie comprend surtout des articles de revues.

Beurier, en 1877, publie dans la « Revue Philosophique » un exposé lucide, complet de la doctrine renfermée dans les « Essais de Critique générale » ; l'exposé est aujourd'hui tout à fait insuffisant, la doctrine des Essais n'est que la base de la philosophie renouviériste. M. Alfred Fouillée, dans son volume « Critique des systèmes de morale contemporaine »[1], ne s'occupe que de la morale néocriticiste ; c'est encore de cette morale qu'il s'agit principalement dans son étude sur « le néokantisme en France »[2]. M. A. Darlu se borne pareillement à « la morale de Renouvier »[3]. L'examen de Shadworth Hodgson ne dépasse pas les

[1] Paris, F. Alcan.
[2] *Revue Philosophique...* 1881.
[3] *Revue de Métaphysique et de Morale...* janvier, 1904.

limites de celui de Beurier[1]*. La brochure de M. Ascher « Renouvier und der franzœsische Neukriticismus »*[2] *mentionne simplement les grandes idées du philosophe. M. Janssens, adversaire constant mais peu convaincant, n'a pas fait de place dans « le néocriticisme de Charles Renouvier »*[3] *à la dernière philosophie de l'auteur.*

M. Lionel Dauriac a retracé avec une compétence incontestable « les moments de la philosophie de Charles Renouvier »[4]*. Son « Examen du testament philosophique de Renouvier »*[5]*, porte en partie, mais très succinctement, sur les croyances suprarationnelles de son maître et de son collaborateur. La thèse soutenue par M. Miéville devant la Faculté de théologie de Lausanne : « la philosophie de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse »*[6]*, n'embrasse qu'un domaine restreint. Une autre thèse, soutenue devant la Faculté de théologie de Montauban par M. Jean Arnal, traite un point spécial de la philosophie religieuse : « l'hypothèse suprême en théodicée »*[7]*. M. Berthoud a rappelé dans sa brochure « la philosophie de Charles Renouvier »*[8]*, les relations du philosophe avec Charles Secrétan. Une mention spéciale est nécessaire pour le volume où M. Gabriel Séailles condense pour la première fois l'ensemble de la pensée*

[1] *The Mind...* january-april, 1881.
Revue Philosophique... 1881.
[2] Bern. Sturzenegger, 1900.
[3] Paris, F. Alcan, 1904.
[4] *Bulletin de la Société de philosophie...* 1, 1904.
[5] *Revue Philosophique...* avril, 1904.
[6] Lausanne... 1902.
[7] Montauban... 1904.
[8] Paris, Fischbacher, 1905.

renouviériste.. Le néocriticisme y est remarquablement présenté, moins heureusement critiqué, complètement méconnu dans ses conséquences morales et religieuses[1].

Ces conséquences sont d'une importance capitale. La philosophie religieuse de Renouvier n'a pas encore été l'objet d'un examen spécial. La présente étude a moins l'ambition, un peu trop grande, de combler cette lacune, que le souci d'attirer l'attention sur des idées et des principes susceptibles de faire également progresser les incroyants et les croyants.

[1] *La Philosophie de Charles Renouvier.* — Paris, F. Alcan, 1905.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME ET L'ŒUVRE

L'homme resta longtemps obscur et l'œuvre longtemps ignorée. Silencieuse et paisible comme celle des sages antiques, la vie de Charles Renouvier s'écarta volontairement de l'éclat des choses officielles et de leur profit. Le philosophe qui a tant écrit parla très peu. Ses livres lentement forcèrent l'attention et de plus en plus s'imposèrent à elle, mais jamais une chaire ne résonna de sa voix, aucune charge publique ne rendit son nom populaire, il ignora toujours les distinctions honorifiques. Vers la fin de son existence seulement, cédant aux instances renouvelées, il devint « membre de l'Institut ». On savait de lui qu'il travaillait sans cesse ;

on lisait de nouveaux ouvrages reprenant, approfondissant, illuminant ses thèses favorites : on voyait que loin de décliner avec l'âge, sa pensée montait vers le zénith. Dans le petit livre qui recueillit ses réflexions dernières, à l'heure où lui apparut le terme de sa route terrestre, quelques instants après avoir dit : « je sais que je vais bientôt mourir »[1]. Renouvier se rendait à lui-même ce beau témoignage, résumé d'une belle vie : « Ceci est à mon honneur, et je le dis avec quelque fierté, j'ai beaucoup travaillé. J'ai cherché sincèrement, d'une façon désintéressée, la vérité »[2].

I. — LES TÉMOIGNAGES

Quand il fut mort, le 1er septembre 1903, la multitude de voix qui s'élevèrent pour lui rendre hommage, leur diversité d'origine, leur union dans un même éloge, montrèrent quelle autorité, peut-être insoupçonnée, ses théories possédaient dans les investigations des chercheurs contemporains. De son vivant déjà, salué par un philosophe comme le plus grand penseur français actuel, comme l'égal de Kant et de Leibniz[3], il a été, après avoir cessé de vivre, jugé digne de la même gloire par ses disciples et par ses adversaires. Les revues dont

[1] *Les Derniers Entretiens,* recueillis par L. Prat. — Paris, A. Colin 1904, p. 2.

[2] *Les Derniers Entretiens,........* p. 5.

[3] Lettre de Gabriel Séailles aux membres du Congrès de la Libre-Pensée, réuni à Genève en 1903.

le cercle d'études embrasse ou effleure le domaine philosophique, résumèrent dans d'importants articles ses travaux essentiels[1]. Les journaux politiques racontèrent son labeur fécond[2]. « Notre pays, affirmait l'un d'eux, vient de perdre un de ces hommes rares qui font honneur à l'esprit humain. Charles Renouvier meurt plein d'années[3] et après avoir accompli une œuvre immense. Plus tard, beaucoup plus tard, quand grâce à l'éloignement, les hommes et les choses de ce temps auront pris leurs proportions historiques et définitives, on se rendra compte que pour trouver un nom égal au sien, il faut monter jusqu'à Renan ou Pasteur »[4].

Ses doctrines faisaient partie désormais du patrimoine intellectuel que ne peuvent ignorer les successeurs des grands esprits disparus. La Sorbonne entendit M. Gabriel Séailles exposer le système du solitaire d'Avignon et de Perpignan. M. Gaston Milhaud déclarait à l'Université de Montpellier : « J'ai le sentiment que je remplis un devoir, vous disais-je, il y a quelques années, en ouvrant mon cours sur Auguste Comte. Je peux répéter les mêmes mots aujourd'hui à propos de Charles Renouvier »[5].

A côté des philosophes, des littérateurs, des universitaires, des moralistes, dont il serait abusif de citer tous

[1] *Revue Philosophique*...... avril 1904, p. 337 et s.
Revue de Métaphysique et de Morale.... 1904, t. XII, p. 1 et s.
Revue de Métaphysique et de Morale.... 1904, t. XII, p. 605 et s.

[2] Entre autres les *Débats*, le *Matin*, le *Temps*, le *Figaro*, la *République Française*, le *Signal*, etc.

[3] Il avait exactement 88 ans 8 mois. Cf. *Derniers Entretiens*.... p. 107.

[4] *Le Temps*; 4 septembre 1903. « Charles Renouvier » par Henry Michel.

[5] *Revue des Cours et Conférences*, nº 9, 5 janvier 1905. *La philosophie de Renouvier*. — Paris, Société française d'imprimerie et de librairie.

les noms et toutes les paroles, il n'est pas sans intérêt de mentionner les chrétiens, en particulier les protestants. « Que l'on partage ou non ses idées philosophiques, constate la *Revue de Théologie et des questions religieuses,* on ne peut éviter de reconnaître qu'avec Renouvier disparaît l'un des esprits les plus éminents du XIX[e] siècle, un véritable géant de la pensée »[1]. *Foi et Vie* reproduit le même jugement[2]. *Le Christianisme au* XX[e] *siècle* raconte sa vie calme et sa mort sereine[3]. *L'Église Libre* l'appelle : « un noble écrivain »[4] ; *la Vie Nouvelle* : « un véritable saint de la philosophie »[5]. *Le Témoignage* lui assigne « une place remarquable et originale autant parmi les théologiens français que parmi les philosophes modernes célèbres »[6]. Les journaux régionaux portent le nom de Renouvier dans les plus petites paroisses. *Le Cévenol,* dans le Vivarais[7], *la Bonne Semence,* dans la Seine-et-Oise[8], *l'Eglise Chrétienne,* dans le Nord et dans l'Est[9], *le Huguenot,* dans les Cévennes[10], annoncent qu'une force morale vient d'être brisée. Hors de France, là où résonne la langue de France, règne le même accord. *Le Courrier du Dimanche,* en Algérie et en Tunisie[11], *la Semaine Religieuse*[12], et *la Gazette de Lausanne*[13], dans la Suisse

[1] *Revue de Théologie et des questions religieuses...* 1[er] septembre 1903, p. 482. Montauban.
[2] *Foi et Vie...* 16 septembre 1903, p. 492. Paris.
[3] *Le Christianisme au* XX[e] *siècle...* 18 septembre 1903. Paris.
[4] *L'Eglise Libre...* 11 septembre 1903. Montpellier.
[5] *La Vie Nouvelle...* 26 septembre 1903. Montauban.
[6] *Le Témoignage...* 19 septembre 1903. Paris.
[7] *Le Cévenol...* 15 septembre 1903. Privas.
[8] *La Bonne Semence...* 1[er] octobre 1903. Argenteuil.
[9] *L'Église Chrétienne...* 11 septembre 1903. Walincourt.
[10] *Le Huguenot...* 1[er] octobre 1903. Anduze.
[11] *Le Courrier du Dimanche...* 11 octobre 1903. Alger.
[12] *La Semaine Religieuse...* 12 septembre 1903. Genève.
[13] *La Gazette de Lausanne...* 10 septembre 1903. Lausanne.

romande, *le Refuge*, en Hollande[1], ont des mots de sympathie et d'admiration. Le mourant qui avouait : « ce n'est pas sans regret que je meurs. Je regrette de ne pouvoir en aucune façon prévoir ce que deviendront mes idées »[2], aurait éprouvé quelque joie et quelque réconfort s'il avait connu combien son effort magnifique avait pénétré les cerveaux modernes.

II. — LA VIE

Son magnifique effort dura plus d'un demi-siècle. Né à Montpellier, la ville d'Auguste Comte, en 1815, Renouvier nous apprend que ses premières études furent médiocres. « Mes études d'écolier en philosophie ne comptent pas pour moi. Je les ai faites, comme tous les élèves de l'Université, à l'âge de dix-sept ans. Mon très digne professeur, M. Poret, ne m'a rien appris... »[3]. Le très digne professeur n'était pas uniquement responsable de cet insuccès, car, pendant les classes, Renouvier lisait « le Globe » ou bien rêvait à la rénovation du monde qu'il croyait prochaine. Entré à l'École Polytechnique, les mathématiques le prennent tout entier pendant quatre ans, sans qu'il cesse de se préoccuper des questions générales. Il est « incliné fortement à

[1] *Le Refuge*... 2 octobre 1903. La Haye.
[2] *Derniers Entretiens*... p. 3.
[3] *Critique Philosophique*... 1878, t. II, p. 275 et s.
Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques... t. II, p. 355 et s.

réfléchir sur les méthodes, à chercher leur véritable sens et leur justification..... » [1].

Démissionnaire au sortir de l'Ecole, il lit Descartes et s'initie « avec un véritable enchantement... à cette méthode mathématique appliquée aux idées... à ce système fortement construit... » [2]. Il parcourt Spinosa, Leibniz, Malebranche. Il soumet au jugement de l'Académie des sciences morales et politiques un *mémoire sur le cartésianisme* qui obtint une mention honorable. Renouvier nous révèle que son travail était fort imparfait et « écrit si incorrectement qu'on le crut écrit par un étranger » [3].

En 1842, il publie un *Manuel de Philosophie moderne*, dans lequel, contre l'empirisme, il soutient en les rectifiant la doctrine de l'évidence et les arguments cartésiens. Le *Manuel de Philosophie ancienne*, paru en 1844, développait ce dilemme : ou il faut donner raison aux sceptiques, ou il faut avouer que la vérité s'atteint par la reconnaissance des principes contraires. Collaborateur à *l'Encyclopédie nouvelle*, de Jean Reynaud, Renouvier fournit les articles *panthéisme*, *fatalisme*, *philosophie*. Ce dernier était « tout un volume », au dire de son auteur [4]. « Tout en proposant pour solution aux antinomies la doctrine transcendante de la « conciliation des contraires » dans l'être, je tentai un effort pour soustraire les notions de la raison pratique aux conséquences ordinaires du panthéisme [5]. »

En ce temps là Renouvier cherchait sa voie au milieu

[1] *Critique Philosophique*, 1878, t. II, p. 276.
[2] *Critique Philosophique*, 1878, t. II, p. 276.
[3] *Critique Philosophique*, 1878, t. II, p. 276.
[4] *Premier Essai de Critique générale*, 1re édit., p. XI ; 2me édit., t. I, p. XVII.
[5] *Critique Philosophique*, 1878, t. II, p. 311.

des doctrines et au milieu des événements. Il s'est tourné vers la philosophie mais la politique l'attire. En 1848, il rédige un *manuel de morale civique* destiné aux instituteurs, et préparé sur la demande de H. Carnot, ministre de l'Instruction publique [1]. Deux ans plus tard, un projet concernant *le gouvernement direct et l'organisation communale et centrale de la République* [2] est communiqué à la Chambre ; il était signé de Charles Renouvier. Le coup d'Etat survint. Renouvier en fut scandalisé et découragé ; la philosophie le conquiert définitivement.

Quelques lignes du *Manuel de Philosophie ancienne* étaient consacrées à l'éloge d'un philosophe « inconnu du public et qui méritait d'être admiré » [3]. C'était Jules Lequier. Son influence sur Renouvier fut profonde ; elle est manifeste dans les ouvrages où vont être discutés les problèmes de la croyance, de la certitude, de la liberté. Avec une loyauté scrupuleuse, Renouvier souligne ce qu'il doit à Lequier : « Il est, dit-il, d'autant plus nécessaire de citer ce philosophe que ses travaux n'ont pas encore paru » [4]. Avec une humilité trop rare, Renouvier salue en Lequier un maître et un révélateur : « Pour rendre à ce penseur l'hommage qui lui est dû on ne peut que se servir des mots admiration et génie [5] »

[1] La 3me édition de ce manuel, intitulée *Manuel du Républicain*, a été préparée par M. Thomas, professeur au lycée de Pau, et publiée en 1904. L'introduction raconte la séance de la Chambre où, à propos de ce manuel, trop hardi selon le verdict de la majorité, Carnot interpellé dut démissionner.

[2] Paris, Librairie républicaine de la liberté de penser.

[3] *Manuel de Philosophie ancienne*, 1844, t. 1. Avertissement.

[4] *Deuxième Essai de Critique générale*..., 1re édition, note page 371.

[5] *Deuxième Essai de Critique générale*... 2me édition, t. II, p. 156 et s. Cette édition contient une longue étude sur la philosophie de Jules Lequier.

C'est dans les *Essais de Critique générale* que se rencontrent ces paroles, dans les œuvres qui marquent une nouvelle et définitive orientation. Le *Premier Essai* parut en 1854 [1]. Il était consacré à l'analyse générale de la connaissance et marquait les bornes nécessaires du savoir. En 1859, le *Deuxième Essai* étudiait l'homme, la raison, la passion, la liberté, la certitude, la probabilité morale [2]. Le problème du monde, sous sa double face physique et morale, faisait l'objet du Troisième Essai : *les Principes de la nature* [3] édité en 1864; la même année, le Quatrième Essai : *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* [4] envisageait l'homme non plus seulement dans sa conscience individuelle mais dans la suite des générations et dans la diversité des races.

Renouvier commence en 1867 la publication d'un recueil annuel : *l'Année Philosophique*. M. F. Pillon devient son collaborateur très intime ; penseur de même nature et tendant au même but, il restera jusqu'à la fin de sa vie son frère d'armes [5]. L'auteur des Essais a qualifié de très précieux et de très dévoué le concours de M. Pillon [6]. Il parle avec émotion de cet ami, avec lequel il a si longtemps travaillé, de « sa raison si sûre », de « sa solidité morale », de sa méthode critique si cor-

[1] Paris, Ladrange.
[2] Paris, Ladrange.
[3] Paris, Ladrange.
[4] Paris, Ladrange.
[5] M. Gaston Milhaud fixe à l'année 1872 et à l'apparition de *la Critique Philosophique* les débuts de la collaboration de Renouvier et de M. Pillon (cf. *Revue des Cours et Conférences*, nº 9, 5 janvier 1905, p. 415). La collaboration des deux philosophes devient incessante, devient une vraie fusion d'idées, de styles, de personnes, à cette date et dans cette œuvre, mais elle remonte plus haut.
[6] *Deuxième Essai de Critique générale...* 2me édit., t. III, p. 366.

recte et « dans laquelle on ne lui voit guère d'imitateurs »[1]. *L'Année Philosophique* ne vécut que deux ans ; elle renaîtra en 1890. Renouvier examine dans le premier volume de la revue « la philosophie au XIXe siècle »[2] ; le deuxième volume renferme un article capital pour l'intelligence du système dont il condense en quelques pages les principes essentiels : « L'infini, la substance et la liberté »[3]. En 1869, *la Science de la morale* traitait les grandes questions qui préoccupent toute âme sérieuse, et concevait la morale, distincte radicalement de la religion et de la métaphysique aussi bien que de la science naturelle ou de la science sociale, comme une science de la conscience[4].

La guerre avec la Prusse aboutissant à la défaite, le second empire s'écroulant dans les ruines, firent éclore, sous un régime nouveau, une société qui semblait nouvelle par ses désirs, ses recherches, ses volontés. Renouvier, depuis quelques mois, s'était retiré près d'Avignon, dans sa propriété de la Verdette. Catholique par ses origines, mais depuis longtemps affranchi de l'étreinte romaine qu'il jugeait mortelle[5], convaincu de la nécessité sociale des églises et que le devoir était de fortifier celle qui respecte la liberté et la conscience, Renouvier se fit inscrire comme membre de l'église protestante d'Avignon. « Vous savez, écrivait-il au pasteur, que si la naissance ne me classe pas parmi vos fidèles, je ne laisse pas d'être acquis de cœur au soutien de votre

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. IV, p. 678, note.
[2] Paris, Germer Baillière.
[3] Paris, Germer Baillière.
[4] Paris, Ladrange.
[5] *Critique Philosophique*... 6e année, t. II, p. 272.

église et à ses progrès. Je le serai de même à toutes les tentatives qui, énergiquement conduites, pourraient lui rendre un jour l'importance et l'éclat qu'elle eut dans le passé, avant les cruelles persécutions dont les suites ne se font encore que trop sentir »[1]. Coïncidence curieuse : dans cette même église, Renouvier avait eu un illustre prédécesseur. Stuart Mill qui avait élu domicile français dans le Vaucluse, soutint d'une semblable sympathie l'église réformée du chef-lieu[2].

Renouvier et M. Pillon s'efforcèrent vaillamment de se mettre à la tête du mouvement intellectuel et de guider vers la liberté, vers la dignité personnelle, vers les croyances morales, le peuple de France et ses représentants. *La Critique Philosophique,* fondée en 1872, exposa et commenta chaque semaine, pendant treize ans, en des pages brèves et vigoureuses, toutes les controverses politiques, morales, sociales, religieuses, qui passionnaient l'opinion publique. En même temps, elle répandait, justifiait, exposait sous mille formes, appliquait à mille objets, la doctrine du néocriticisme. Çà et là des disciples se levèrent.

Le *Premier Essai de Critique générale* eut une deuxième édition et sous le nom de *Traité de Logique générale et de Logique formelle*[3] la matière de la première édition fut considérablement développée. Quelques semaines plus tard, enrichie d'aussi nombreuses

[1] Lettre citée dans la brochure « Société pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les protestants de Vaucluse. Première assemblée générale ». Avignon, Gros frères, 1873.

[2] *Critique Philosophique...* 6e année, t. II, p. 270, note 3.

[3] 3 volumes. Paris. Sandoz et Fischbacher. Renouvier a indiqué, dans l'édition nouvelle, par une différence typographique, les remarquables développements ajoutés.

additions, la deuxième édition du *Deuxième Essai* prenait comme titre : *Traité de Psychologie rationnelle*[1].

Critiquant et construisant, empruntant au réel ou imaginant, Renouvier en 1876, traça selon ses principes « l'esquisse historique du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être ». Il appela *Uchronie* cette « utopie dans l'histoire »[2].

En 1878, pour alléger *la Critique Philosophique,* et surtout pour donner une plus large place à des préoccupations grandissantes, surgies au terme des discussions purement rationnelles, et qui allaient prolonger les lignes de sa doctrine, Renouvier créa *la Critique Religieuse.* Elle était un supplément trimestriel de *la Critique Philosophique*; Renouvier la rédigea pendant sept ans. Elle fut ensuite interrompue et *la Critique Philosophique* fut modifiée : de périodique hebdomadaire elle devint recueil mensuel.

L'Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques[3] réunit en 1886 une série d'études insérées d'abord dans *la Critique Religieuse*[4].

La *Critique Philosophique* fait place, en 1890, à *l'Année Philosophique*[5], et un troisième collaborateur, M. Lionel Dauriac, se joint à Renouvier et à M. Pillon pour cette publication. Parmi les adeptes du néocriticisme, Renouvier estime que « M. Lionel Dauriac doit être mis à part dans sa reconnaissance »[6].

[1] 3 volumes. Paris. Sandoz et Fischbacher.
[2] Paris. F. Alcan.
[3] 2 volumes. Paris. Sandoz et Fischbacher.
[4] Année 1882.
[5] Paris. F. Alcan.
[6] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. IV, p. 677-678, note.

La revue paraît sous la direction de M. Pillon. Jusqu'en 1900 Renouvier fournit le premier article.

La deuxième édition des *Principes de la nature*[1], datée de 1882, est presque un autre ouvrage, tant elle dépasse les limites fixées, dans la première édition, à la spéculation rationnelle. Le volume sur *Victor Hugo, le poète*[2], atteste la fertilité d'esprit de Renouvier et marque, en 1893, l'unique essai littéraire du philosophe. Huit chapitres nouveaux enrichissent, dans la nouvelle édition, *l'Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*[3] ; elle paraît en 1896. La même année Renouvier donne les deux premiers volumes de sa *Philosophie analytique de l'histoire*[4], véritable encyclopédie embrassant « les idées, les religions, les systèmes ». Un an après les tomes III et IV[5] complétaient cette œuvre immense.

Obligé par sa santé de chercher un climat plus doux que celui de la Provence, Renouvier s'était fixé, vers 1893, dans les Pyrénées-Orientales. Il habite Perpignan d'abord, ensuite Prades. A Perpignan, il avait trouvé en M. Louis Prat un disciple qui devint l'ami des heures solitaires et le confident des heures dernières. *La Nouvelle Monadologie*[6] porte, en 1898, les noms des deux philosophes et renferme la métaphysique du néocriticisme. Un volume consacré à *Victor Hugo, le philosophe*[7], compléta l'étude sur *Victor Hugo, le poète*. A quelques mois de distance, en 1901, Renouvier publie

1 2 volumes. Paris. F. Alcan.
2 Paris. A. Colin.
3 Paris. Ernest Leroux.
4 Paris. Ernest Leroux.
5 Paris. Ernest Leroux.
6 Paris. A. Colin.
7 Paris. A. Colin.

les Dilemmes de la métaphysique pure[1] où sont condensées et opposées les thèses capitales des diverses philosophies, et *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*[2] qui développe, au point de vue historique, l'exposition des dilemmes, en rattachant les théories aux noms des penseurs qui les ont défendues.

Comme s'il pressentait sa fin prochaine, au commencement de 1903, Renouvier écrivit l'ouvrage que M. Dauriac appelle « un testament philosophique »[3]. *Le Personnalisme*[4] contient la pensée et le vœu suprêmes du Maître. « La philosophie, a-t-il dit, la vraie philosophie serait celle qui nous apprendrait à vivre et à mourir. Et le Personnalisme voudrait être cette philosophie...[5]. Le Personnalisme est la vérité. J'y suis venu tard, mais tout ce que j'ai écrit, directement ou indirectement, m'y a conduit pas à pas »[6].

Les paroles du philosophe mourant ont été recueillies par M. Prat. Jusqu'à la fin, Renouvier cherche, explique, raisonne ; il cesse d'analyser et de rêver en cessant de vivre. « Il y avait dans son regard, raconte M. Prat, de l'étonnement, de l'admiration, comme s'il apercevait quelque chose d'inattendu et de très beau... Puis il baissa la tête et sourit en me serrant la main ; bientôt après, son souffle s'arrêta doucement ». Le soliloque du sage arrivé aux portes de l'invisible a été publié sous le nom de *Derniers Entretiens*[7].

Après sa mort, l'ouvrage qu'il avait préparé longue-

[1] Paris. F. Alcan.
[2] Paris. F. Alcan.
[3] *Revue Philosophique*... avril 1904.
[4] Paris. F. Alcan.
[5] *Derniers Entretiens*... p. 61.
[6] *Derniers Entretiens*... p. 62.
[7] Paris. A. Colin. 1904.

ment et dont il causait dans ses derniers jours : « L'hiver dernier a été bon pour le travail. J'ai travaillé à mon Kant... », a paru et s'intitule : *la Critique de Kant*[1].

III. — LE STYLE

L'énumération de ces titres de volume est d'une singulière monotonie, mais leur nombre est d'une singulière grandeur. Cette masse prodigieuse qui, si l'on ajoute aux livres proprement dits, les livres formés par les revues dont Renouvier est l'âme, atteint le chiffre de 86 ouvrages, est admirable de diversité et d'unité en même temps. Les mêmes pensées, les mêmes thèses, sans cesse reprises, approfondies, renouvelées, éclairées, démontrées pourrait-on dire pour un certain nombre d'entre elles, reçoivent des développements si riches, sont considérées à des points de vue si variés, sont étayées de façon si originale sur l'histoire et sur l'expérience, sur la morale et sur la logique, sur les sciences et sur la conscience, que les mêmes choses sont chaque fois des choses nouvelles.

Ce n'est ni par la magie des mots, ni par la grâce de la langue, que Renouvier produit cette impression. Son style décourage les dilettantes loin de les attirer. Ses adversaires, comme il fallait s'y attendre, et aussi les penseurs gagnés par ses idées, ont répété un reproche

[1] Paris. F. Alcan. 1906.

semblable. A propos de *la Science de la morale*, M. Darlu écrit : « C'est un ouvrage d'une lecture difficile qui se défend contre toute curiosité frivole »[1]. M. Dauriac concède : « la rédaction en est pénible »[2]. Dans une discussion relative à la nature et à la portée des lois, Proudhon avait brutalement déclaré : « ce qui fait qu'à mon avis M. Renouvier ne sera jamais, malgré sa science, un vrai philosophe, c'est qu'il ne sait pas écrire ».

Renouvier répond à ce paradoxe par un autre paradoxe : « Je croyais et je crois parfaitement qu'on peut être à la fois un vrai philosophe et savoir écrire, quoiqu'il me semble certain à consulter les faits, que tous ceux qui ont su écrire n'ont pas été de vrais philosophes et vice-versa »[3]. Et, aux critiques de tous, Renouvier répond, à des dates et dans des circonstances diverses, par ces belles déclarations : « Je veux être étudié, et n'eussè-je que trois lecteurs, n'en eussè-je qu'un, il faut que je dise ce que j'ai à dire, rien de plus, rien de moins, et que je rende ma pensée avec la même précision que je la conçois, et avec les abstractions sans lesquelles il n'y a pas de rigueur possible...[4]. Qui nous délivrera de la clarté française si tout son mérite se réduit à l'ordre, à la modération, à l'observation du convenu et des convenances ?... Il est une autre espèce de clarté dont la France autrefois se vantait. C'est la clarté des auteurs qui se comprennent toujours eux-mêmes, ne conviant le public à partager que des pensées suffisamment mûries et exactement communicables. On n'est jamais plus

[1] *Revue de Métaphysique et de Morale*... Janvier 1904, p. 1.
[2] *Bulletin de la Société française de philosophie*... Février 1904, p. 26.
[3] *Deuxième Essai*... 2e édit. t. II, p. 127-128.
[4] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. XVI ; 2e édit., t. III, p. 359.

près de cette qualité que lorsque, au jugement de certains, on paraît la fuir. Car elle ne se rencontre pas avec la banalité... »[1]. Dans les pages tombées de son lit de maladie on retrouve cet aveu et cette fierté : « On a dit de moi que je ne savais pas écrire ma langue. Ce n'est pas tout à fait exact. Si embarrassée que soit ma phrase d'incidentes qui voudraient préciser la pensée, mon style ne manque ni de caractère, ni de force, ni d'originalité. Il n'est pas amusant, je l'avoue, il n'a ni la grâce, ni le charme du style d'Anatole France ; je l'ai regretté plus que personne. Peut-être que les torts ne sont pas seulement de mon côté. La solidité de l'argument, la précision de la pensée sont aussi des qualités qui ne devraient pas passer inaperçues... »[2]. En réalité, sous sa lourdeur et derrière son obscurité apparentes, le style du philosophe est d'une netteté mathématique. La lenteur de la phrase déploie pleinement la pensée, les incidentes en font saillir tous les reliefs, le mot abstrait ou dur est adéquat.

IV. — LA PENSÉE

Une évolution, dont l'importance sera soulignée, se produit entre le point de départ et le point d'arrivée de la philosophie renouviériste. On peut aussi parler de révolution. La révolution a précédé l'évolution et l'a rendue possible.

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. XVIII ; 2e édit., t. III, p. 362.
[2] *Derniers Entretiens*... p. 88.

Il y a dans la pensée de Charles Renouvier et dans sa progression trois grandes périodes, inégales comme durée et comme valeur, qui se succèdent en s'opposant l'une à l'autre, la première et la deuxième, en s'engendrant l'une l'autre, la deuxième et la troisième.

La première période est la période de recherche. Elle comprend les manuels et les articles de l'Encyclopédie. Renouvier veut établir la légitimité des affirmations contradictoires, de l'infini et du fini, de la liberté et du déterminisme. Toutes les théories sont vraies, toutes les thèses défendables. La contradiction ne doit pas arrêter le raisonnement, elle est au contraire un élément de la raison. On lit en tête du *Manuel de Philosophie ancienne :* « Tous leurs principes sont vrais, des pyrrhoniens, des stoïques, des athées ; mais leurs conclusions sont fausses parce que les principes opposés sont vrais aussi ». Il est naturel d'ailleurs, et même nécessaire, que les systèmes divers se contredisent ; le *Manuel de Philosophie moderne* déclare que « si nous ne pouvions contredire et nier, nous ne penserions pas » [1]. Quelques pages plus loin il donne à cette gageure sa forme la plus extrême : « il faut repousser bien loin la vieille logique dont le principe est qu'une même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps » [2].

Les *Essais de Critique générale*, la première série de *l'Année Philosophique*, *la Science de la morale*, *la Critique Philosophique* marquent la deuxième période. C'est la période logique. Le panthéisme hégélien n'est plus l'appui de l'esprit mais son danger, le contradictoire n'est plus l'être de la raison mais sa ruine, la juxtapo-

[1] *Manuel de Philosophie moderne...* p. 381.
[2] *Manuel de Philosophie moderne...* p. 388.

sition du oui et du non n'est plus la condition de la vérité mais sa négation. Renouvier a trouvé le principe fondamental de sa doctrine, le principe de contradiction, hier méconnu, maintenant et pour toujours souverain. Appliqué dans tous les domaines de la pensée, il sera d'abord le principe négatif qui sape les bases des antinomies considérées comme le dernier mot de la critique, il sera ensuite le principe positif qui, au travers des ruines, conduit à une nouvelle philosophie.

A la troisième période ressortissent *l'Esquisse d'une classification systématique*, la deuxième série de *l'Année Philosophique*, la deuxième édition des *Principes de la Nature*, la *Philosophie analytique de l'histoire*, les *Dilemmes de la métaphysique pure, l'Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, *la Nouvelle Monadologie*, *le Personnalisme*. C'est la période métaphysique. Celle-ci dépasse les bornes posées, dans la période logique, au savoir et à la croyance, mais ce sont les mêmes principes qui guident le chercheur dans un domaine plus large. Le mystère de la divinité, le problème du commencement du monde, la question du mal et de son origine, que les théories de la deuxième période laissaient hors de l'examen et déclaraient hors de la connaissance rationnelle, deviennent l'objet des théories de la troisième période.

M. Gabriel Séailles a parlé avec un dédain non dissimulé du théisme de Renouvier qu'il nomme « une autre philosophie » et qu'il sépare complètement, comme telle, de la philosophie critique et psychologique. L'erreur est si évidente qu'on est tenté d'en chercher la raison ailleurs que dans les raisons alléguées. Renouvier reconnaissait certes la marche hardie qu'il avait opérée ; il en était assez conscient pour caractériser la philosophie de la troisième période par une désignation

propre : *le Personnalisme*. Mais, à réitérées fois, il a montré combien il unissait les conséquences théistes et les principes logiques de son système. Le faîte d'un édifice est autre que sa base, mais il est une partie de l'édifice.

Nettement religieuse ou simplement philosophique, à dater des *Essais de Critique générale*, la pensée de Renouvier est une. A ce point une que si l'on peut parler de sa philosophie religieuse, il ne serait peut-être pas exact de parler de sa religion. Sa religion ne se comprendrait pas ou se comprendrait mal détachée de sa philosophie. Et la philosophie religieuse prolonge simplement les lignes de la philosophie pure. Fondée sur les mêmes axiomes, elle use des mêmes catégories pour orienter vers la vérité les mêmes consciences. Poussée par le besoin de répondre aux questions qui se multiplient derrière chaque solution, acceptant la réalité et les exigences de la croyance morale comme de la croyance scientifique, la philosophie de Renouvier franchit lentement les limites des philosophies ordinaires, et, sans abandonner un seul des résultats acquis, elle s'élève dans les régions où la métaphysique peut aussi prendre le nom de théologie.

Elle y entre, tout d'abord, pour étendre aux théologiens les critiques adressées aux logiciens et aux psychologues. Renouvier jette dans la dogmatique traditionnelle la clarté et la rigueur du principe de contradiction, et toute une refonte théologique en résulte. Les hypothèses fondées sur les notions platoniciennes, les explications des réalités premières, les investigations au-delà du connaissable, sont passées au crible d'une critique sévère, les unes rejetées, les autres tranformées. Mais si certains dogmes sont contradictoires, si certaines réponses sont vaines, la conscience et ses

devoirs, l'injustice et ses misères, le mal et ses puissances, posent toujours leurs interrogations impératives ou anxieuses. N'y a-t-il que des dogmes illogiques, que des réponses illusoires ? Renouvier entreprend, au point de vue positif, l'examen des problèmes supra-terrestres et les résout par l'affirmation des réalités supra-humaines.

Nécessairement, puisque telle est la route suivie, il faut la parcourir au moins dans ses étapes importantes, pour saisir la valeur et la portée des conclusions formulées. Et l'on ne saurait approuver ou amender, exposer même la conception finale sans voir d'où elle jaillit et par quelles forces elle a été produite.

Avant d'aborder, « la philosophie religieuse de Charles Renouvier », il faut connaître quels sont les principes et quel est le pivot de sa philosophie proprement dite.

CHAPITRE II

LE PRINCIPE DE CONTRADICTION

Dans les premières lignes qu'il écrit, dès son mémoire sur le cartésianisme dont le *Manuel de Philosophie moderne* n'est que l'amplification, Renouvier indique les bornes du savoir scientifique et montre combien elles sont vite atteintes. Mais le savoir scientifique n'est pas toute la connaissance. Connaître ce n'est pas seulement savoir, c'est croire aussi. Bien plus, le savoir scientifique lui-même ne saurait se passer de la croyance ; la croyance est inhérente à la pensée. « Homme, dit le philosophe au savant bientôt arrêté dans ses recherches, homme réjouis-toi. Ta pensée sera fécondée. Garde le savoir, mais appelle la croyance »[1].

[1] *Manuel de Philosophie moderne...* p. 472.

I. — LA CROYANCE

Parlant de son évolution personnelle, Renouvier affirme que ses réflexions ultérieures ont corroboré ses opinions premières relatives à la croyance, à son rôle immense et insoupçonné. « Sous ce mot croyance, il faut comprendre l'effet des causes réunies qui inclinent les habitudes mentales dans un milieu quelconque, et celui du tempérament individuel qui porte un penseur à être affecté en un sens de préférence à un autre, et l'action réfléchie par laquelle il se dirige vers telles ou telles affirmations, à travers les données de l'expérience et les acquisitions de l'étude »[1]. Il n'est pas d'effort, pas de privilège de perception et de raison qui nous mette au-dessus d'elle. Elle règne dans les conséquences des doctrines et dans leurs parties secondaires, nul ne le conteste ; elle règne également, et trop peu y prêtent attention, dans ce que les doctrines ont de fondamental et de plus profond. Principes premiers et faits primitifs sont tantôt niés, tantôt affirmés, tout comme le sont les hypothèses qu'ils supportent. La croyance règne là même où chaque doctrine prétend atteindre ou donner la certitude.

Les sciences, les sciences exactes comme les sciences naturelles, sont soumises à la règle qui régit les autres connaissances ; elles reposent elles aussi et

[1] *Critique Philosophique...* 1878, t. II, p. 277 : *les labyrinthes de la métaphysique.*

entièrement sur la croyance. Elles ne discutent, en effet, ni leurs points de départ, ni leurs données essentielles ; elles acceptent les uns et les autres. « Chaque science particulière est une construction élevée sur un choix convenable d'hypothèses. L'on peut, en ayant égard aux réalités pratiques, observer que rien au monde n'est mieux ni autrement fondé, et que cela suffit : alors chaque science est une construction élevée sur un choix convenable de représentations accompagnées de croyance »[1]. Si les géomètres, les physiciens, les astronomes aboutissent à des résultats concordants, tandis que les divergences vont jusqu'à l'opposition absolue dans les résultats atteints par les moralistes ou les philosophes, cela vient simplement de ce que ceux-ci examinent et débattent les notions premières des problèmes traités, tandis que ceux-là prennent, comme bases, des notions premières semblables qu'ils n'examinent ni ne débattent.

Par suite, chaque science vraie est une science particulière et limitée. « Le public a l'habitude de confondre sous le nom de Science, toutes les sciences possibles, si diverses en certitudes et en procédés, puis, dans chaque science particulière, l'acquis certain avec l'acquis très probable, et celui-ci avec le moins probable et avec l'amas litigieux des faits et explications courantes[2]... Le progrès réel des sciences a exalté l'imagination. On a pris l'habitude de donner aux sciences expérimentales faites ou à faire un nom absolu : la Science. Ce terme, cette fiction, ce curieux produit de métaphysique réaliste est devenu le support d'une espèce de messianisme matérialiste. Mais il n'existe pas telle chose que la

[1] *Critique Philosophique*... 1885, t. I, page 109.
[2] *Critique Philosophique*... 1873, t. I. p. 233.

science, au sens universel du mot »[1]. La Science qu'invoquent de remarquables ignorants est un mot vide ; il n'y a que des sciences, et chaque science ne peut remplir sa tâche qu'au moyen de postulats primordiaux.

C'est donc un leurre de chercher, c'est un plus grand leurre d'être persuadé que l'on a trouvé un *aliquid inconcussum*, indubitable et indiscutable, pour édifier notre connaissance. « Quelque vérité, quelque rapport que j'entreprenne d'expliquer, de prouver, je suis contraint de proposer d'autres rapports que je n'explique pas »[2]. Il n'y a ni démonstration, ni théorie, ni raisonnement, ni recherche, ni idée qui n'impliquent la croyance ; il faut croire si l'on veut penser.

Que faut-il croire ? Croyant qu'elle sait ou sachant qu'elle croit, la pensée se heurte à des contradictions. Elle cherche en vain une issue, les contradictions sont partout. Ainsi, dans sa réflexion, l'esprit a conscience de son unité, et, en même temps, il saisit en lui la succession ou la simultanéité d'états multiples et dissemblables. L'esprit est-il unité ou pluralité ? Il croit qu'il veut, qu'il choisit, qu'il se détermine, et, en même temps, il distingue les motifs qui le poussent, les causes de ses actions. L'esprit est-il libre ou déterminé ? Hors de l'esprit c'est l'infini qui se déroule ; le monde extérieur apparaît comme sans limites dans sa durée, sans bornes dans son étendue, et, en même temps, l'esprit ne saisit que des objets d'étendue précise, des faits de durée déterminée, l'esprit ne saisit que le fini. La réalité est-elle finie ou infinie ?

Que faut-il croire ? Tout, répondait la première philosophie de Renouvier ; l'infini et le fini, la liberté et le

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 417-418.
[2] *Premier Essai*... 1re édit., p. 1 ; 2e édit., t. I, p. 1.

déterminisme, l'unité et la pluralité, tout est vrai. Il faut croire même le contradictoire.

II. — LA LOGIQUE

Les *Essais de Critique générale* commencent une longue protestation contre cette possibilité, une démonstration patiente et apodictique de son absurdité. Que faut-il croire ? Ce qui est logique, répond la véritable philosophie de Renouvier. Tandis que d'autres philosophies trouvent légitime que la métaphysique transcendante s'élève au-dessus de l'ordinaire logique, la logique devient dans le néocriticisme la condition *sine qua non* de la recherche de la vérité. « Une logique que rien n'arrête est la raison même ; elle simplifie tout, elle fait tout comprendre, et l'incompréhensible comme tel »[1].

La philosophie a souvent erré de chimère en chimère, raillée et méritant de l'être, considérée par beaucoup comme un stérile jeu de l'esprit. Renouvier le constate dans ces mots surprenants quand on les sait écrits vingt trois siècles après Socrate et Platon, mais qui renferment moins de dédain que de mélancolie : « C'est à peine si la philosophie existe encore »[2]. Et cela vient de ce que la philosophie n'a pas été toujours guidée par la logique. Désormais le penseur doit se détourner de « cette ancienne métaphysique dont les poursuivants

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. XII ; 2e édit., t. I, p. XVII.
[2] *Premier Essai*... 1re édit. p. VI ; 2e édit., t. I, p. XI.

pénètrent la substance, mesurent l'infini, affirment les contradictions et ne se croient pas tenus d'entendre leurs propres hypothèses »[1]. Une critique de la connaissance, qui ne sera plus indulgente comme le mysticisme mais deviendra rigoureuse comme la science, qui sera, selon l'expression de Renouvier : « l'esprit même de la science »[2], rendra à la philosophie sa puissance et sa dignité. Or il semble que l'heure a sonné pour une telle réforme, que « le temps est venu d'énoncer à nouveau les problèmes, d'en éclairer les termes, en commençant par les premiers, et de ramener les esprits au fond de cette mine de la vérité rationnelle qui peut bien paraître épuisée, mais qui n'a jamais été régulièrement exploitée »[3].

Ces paroles sont comme un écho lointain d'autres paroles qui avaient retenti en Allemagne, plus d'un siècle auparavant. Emmanuel Kant inaugurait par une remarque analogue sa *Critique de la raison pure :* « la méthode suivie jusqu'ici n'a été qu'un pur tâtonnement »[4]. Le philosophe français rend ce qu'il doit au philosophe allemand ; il se proclame son disciple ; il est toutefois un disciple singulièrement indépendant, et s'il s'attache à son maître c'est pour recommencer son œuvre. « Je continue Kant... mon ambition serait de poursuivre en France l'œuvre de la critique manquée en Allemagne[5] ».

Le jugement est sévère et la prétention est d'une téméraire hardiesse. Tous deux résultent d'un long tra-

[1] *Premier Essai...* 1re édit., p. VI ; 2e édit., t. I, p. X. *Nouvelle Monadologie...* p. 255-256.
[2] *Premier Essai...* 1re édit., p. VI ; 2e édit., t. I, p. X.
[3] *Premier Essai...* 1re édit., p. VIII ; 2e édit., t. I, p. XII.
[4] *Critique de la raison pure...* Préface.
[5] *Premier Essai...* 1re édit., p. X, 2e édit., t. I, p. XV.

vail intérieur. Obsédé par les contradictions partout présentes dans les systèmes de tous les penseurs et de tous les âges, ces contradictions auxquelles sous le nom d'antinomies s'arrête le magnifique labeur du penseur de Kœnigsberg, ces contradictions qui jaillissent, semble-t-il, de l'activité même de la raison et jalonnent sa route, Renouvier voit se préciser, impérieux et inéluctable, un dilemme qu'auparavant il ne soupçonnait pas : ou bien poursuivre désespérément la conciliation des contradictoires, ou bien obéir fidèlement au principe de contradiction. « Mon effort spéculatif a été constamment dirigé sur ce principe »[1], dit le philosophe, et il révèle combien peu l'avait satisfait sa philosophie première, quel trouble et quel désir le tourmentaient tandis que, après avoir d'abord reçu les solutions usuelles, il tendait vers une autre solution, vers une solution réelle des questions posées[2]. Car, est-ce avoir une solution réelle du problème cosmologique, par exemple, que de s'en tenir aux antinomies kantiennes, d'affirmer simultanément que le monde est limité et que le monde n'est pas limité, que le monde a commencé et que le monde n'a pas commencé, que la matière est composée d'éléments indivisibles et que la matière est composée d'éléments divisibles ? La moindre condition à exiger d'un philosophe c'est qu'il s'entende lui-même. Et s'entend-on vraiment si l'on met la contradiction dans son esprit et dans les choses ?

Dans la spéculation de Kant relative au monde,

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. XI, 2e édit., t. I, p. XVII.

[2] *Critique Philosophique*... 1878, t. II : *les labyrinthes de la métaphysique*, p. 273 et s., 305 et s., 377 et s.

Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques... t. II, appendice.

Philosophie analytique de l'histoire... t. IV, p. 433 et s.

sommes-nous vraiment contraints de subir les antinomies ? Avons-nous d'aussi bonnes raisons pour soutenir la thèse et l'antithèse ? « Avons-nous d'aussi bonnes raisons de supposer que le dénombrement imaginable des choses tant passées qu'actuelles, répond à des nombres sans fin, quoique ces choses soient ou aient été données, que de penser que toutes choses données ont numériquement un terme »[1].

III. — L'INFINI

Cette interrogation spéciale portant sur la numération sans terme, sur le nombre sans fin s'était déjà présentée à Renouvier au cours de ses études de mathématiques. Or tous les mathématiciens qui avaient pesé les termes de l'alternative dans laquelle était emprisonnée la réflexion du philosophe, étaient unanimes. Tous, depuis Galilée jusqu'à Cauchy[2], avaient souligné l'impossibilité de l'infini de quantité, l'absurdité de l'infini réalisé. « Je me sentais, explique Renouvier, après bien des tâtonnements et des essais infructueux de systèmes, obligé de choisir entre une théorie infinitiste dans l'abstrait comme dans le concret... et une théorie de la connaissance et de l'être de laquelle seraient rigoureusement exclues toutes les affirmations de nature à impliquer l'existence actuelle d'un infini de quantité[3] ».

[1] *Esquisse d'une classification systématique*... t. II, p. 371.
[2] *Sept leçons de physique générale.*
[3] *Critique Philosophique*... 1878, t. II, p. 312.

Pourquoi ce qui est impossible et absurde, au point de vue mathématique, serait-il maintenu au point de vue métaphysique ? Si les mathématiques ne s'accommodent pas de la contradiction, pourquoi la métaphysique s'en accommoderait-elle ? S'il est démontré qu'il n'y a pas de nombre infini, ne faut-il pas réviser les théories et les solutions qui impliquent sa réalité ? Si la révision doit être la révision de toutes les notions traditionnelles, ne faut-il pas s'incliner devant l'évidence indéniable plutôt que devant la pseudo autorité de systèmes flottants ? Et quiconque se reconnaît obligé par la logique sait que le nombre infini n'est pas, que le nombre infini ne peut pas être.

Quand le philosophe eut formulé en lui cette certitude, quand il en eut vérifié la valeur absolue et saisi la portée incalculable, il possédait le principe par lequel il allait opérer dans le champ des idées humaines sa grande réforme et instaurer le néocriticisme. Renouvier met à la base de sa doctrine la négation de l'infini quantitatif, il ne se lasse pas d'en accentuer la nécessité, il la rappelle dans chacune de ses thèses, dans chacun de ses livres il la fortifie de quelque argument nouveau, il tire de cet axiome négatif d'innombrables corollaires positifs. Ses preuves empruntées aux mathématiques ou suggérées par l'expérience, lui paraissent irréfragables. Elles le sont assez pour que ses contradicteurs, les partisans de l'infini, ne leur contestent qu'en partie ce caractère.

Soit un nombre quelconque. On peut le rendre aussi grand qu'il plaira à l'imagination de le concevoir, tel qu'il dépasse toute imagination ; même insaisissable, même inépuisable, ce nombre n'est pas infini. Il est toujours possible d'augmenter ce nombre d'une ou de plusieurs unités, donc de le rendre plus grand qu'il

n'était. Le nombre infini étant, par définition, le nombre le plus grand, ce nombre ne varierait pas si on lui ajoutait une ou plusieurs unités, car s'il variait, s'il grandissait, il n'était donc pas le plus grand. Tandis que tout nombre a pour propriété de croître indéfiniment, le nombre infini est un nombre qui ne croît pas, quelles que soient les sommes qu'on lui ajoute. En d'autres termes, le nombre infini est un nombre qui est le contraire d'un nombre.

Ce qui est dit du nombre abstrait vaut pour les nombres concrets. « Un nombre est une somme d'unités ; un espace, un temps, comme quantités, sont des sommes d'espaces égaux pris pour unités d'espace, des sommes de temps égaux pris pour unités de temps ; en sorte que cet espace et ce temps sont assimilés à des nombres »[1]. Toute somme d'unités, soit de temps, soit d'espace, peut-être augmentée d'autres unités semblables ; par conséquent tout nombre concernant le temps ou l'espace peut être suivi d'un autre nombre plus grand. La suite des nombres possibles n'a pas de terme, n'a pas d'existence déterminée ou actuelle. Un nombre infini désignant le temps ou l'espace est un nombre qui n'est pas un nombre. L'infinitisme concret reste contradictoire et se complique d'illusionisme.

Le nombre infini appartient à la série des nombres 1, 2, 3, 4, 10, 100, 1000, etc... Ce nombre ne diffère de ceux qui le précèdent que par une ou plusieurs unités, il est donc fini comme eux. Le maintient-on en dehors de la série des nombres ? Alors il n'est pas un nombre ! Qu'est-il ?

Le nombre infini, s'il est vraiment un nombre a,

[1] *Premier Essai*... Manque dans la 1re édit. ; 2e édit., t. I. p. 55-56.

comme tous les nombres, son carré, son cube. Il y a donc des nombres plus grands que lui. Ou bien il n'est pas un nombre, ou bien il n'est pas infini.

« Si toute la suite des nombres entiers était actuellement donnée, il y aurait deux nombres égaux dont l'un serait plus grand que l'autre, ce qui serait une contradiction formelle *in terminis*... Supposons cette suite donnée, nous pourrons former une autre suite toute et exclusivement composée des carrés de la première, car on peut toujours faire le carré d'un nombre. Ainsi, par hypothèse, la seconde suite aura un nombre de termes égal au nombre des termes de la première. Or la première contient tous les nombres, tant carrés que non carrés ; la deuxième ne contient que des carrés ; la première a donc un nombre de termes plus grands que la deuxième puisque, contenant tous les nombres, elle contient tous les carrés et qu'elle contient en outre les nombres non carrés. Mais, par hypothèse ou construction, ces nombres de termes sont égaux, donc il y a des nombres égaux dont l'un est plus grand que l'autre. Mais cette conséquence est absurde ; donc il est absurde de supposer la série naturelle des nombres actuellement donnée »[1].

La géométrie est aussi probante que l'arithmétique et la rigueur démonstrative ne diminue pas si l'on considère la division au lieu de considérer l'addition.

Soit une ligne AX, et ses parties $AB=\frac{AX}{2}$, $BC=\frac{BX}{2}$, $CD=\frac{CX}{2}$, etc..., à l'infini. La somme

A ———————— B ———— C ——— D —— X

[1] *Les principes de la Nature*... 2e édit., t. I, p. 55. *Nouvelle Monadologie*... p. 35.

AB+BC+CD, etc..., est égale à la ligne totale AX. La ligne AX contient une infinité de parties, mais AB, moitié de AX, BC, moitié de BX, CD, moitié de CX, contiennent aussi une infinité de parties. Donc la moitié, le quart ou le huitième de la ligne sont des quantités équivalentes à la ligne entière. Donc encore « la quantité AX est un infini composé d'une infinité d'infinis tous égaux entre eux et à lui-même, si l'on suppose la donnée réelle d'une unité infiniment petite »[1].

Nicolas de Cuss était fondé à identifier l'infiniment grand et l'infiniment petit[2]. La gageure est légitime si l'on croit à l'infini. Conçu comme réalisé, comme actuel, l'infini de quantité ne représente rien, sinon le néant, n'exprime rien, sinon la contradiction dans les termes. Parler donc de nombre infini, c'est parler de ce qui est inconcevable rationnellement, contradictoire logiquement, impossible réellement. « On rougit d'avoir à dire que tout nombre est nombre, donc déterminé, et qu'un nombre sans nombre est un nombre qui n'est pas un nombre »[3]. Cet axiome est l'axiome même du principe de contradiction : « On n'affirme pas, on ne nie pas à la fois le même du même, sous le même rapport ; on ne pose pas, on ne retire pas à la fois ce qu'on dit[4]. »

Quelques philosophes contemporains, par un artifice du langage ou une subtilité de la pensée, se sont efforcés de réincorporer l'infini de grandeur parmi les idées rationnelles. Le nombre infini est reconnu contradictoire, mais sous un autre nom on veut conserver la même chose.

[1] *Nouvelle Monadologie...* p. 36.
Dilemmes de la métaphysique pure... p. 120-121.
[2] *Année Philosophique...* 1868, p. 59.
[3] *Année Philosophique...* 1868, p. 37.
[4] *Dilemmes de la métaphysique pure...* p. 3.

Au lieu de dire : nombre sans nombre, ce qui décidément est trop difficile à énoncer, on dit : « nombre plus grand que tout nombre assignable ».

Si l'on entend par là un nombre que le calcul ne peut embrasser et que l'imagination ne peut atteindre, ce nombre serait-il traduit par l'unité suivie d'un million ou d'un milliard de zéros, n'est cependant qu'un nombre immensément, démesurément grand. Il est susceptible de s'accroître indéfiniment, il n'est pas le nombre le plus grand possible, le nombre infini.

Si l'on entend par inassignable un nombre plus grand que tout autre nombre, la contradiction reparaît. Ce nombre ne pourrait être augmenté d'unités nouvelles, ou, augmenté de nouvelles unités, ce nombre ne grandirait pas, puisqu'il est le plus grand possible, ce nombre n'est pas un nombre [1].

M. Boirac, après M. Paul Janet, imitateur lui-même de Leibniz, a distingué entre le nombre et la multitude. Le nombre est une idée subjective appliquée à la multitude, idée objective, par l'esprit qui veut faire la somme de cette multitude. On ne peut concevoir de nombre infini parce que le nombre est une somme finie ; on peut concevoir des multitudes dont la pensée ne parvient pas à faire la somme, des multitudes infinies [2].

Mais l'idée de multitude n'est pas moins subjective que l'idée de nombre. Avant que l'esprit la transforme en un nombre déterminé, une multitude renferme des unités et des collections d'unités. La multitude n'est pas la matière du nombre, elle est le nombre même, le nombre encore inconnu, mais donné. L'esprit qui

[1] *Année Philosophique*... 1868, p. 38-39.
[2] *Critique Philosophique*... 1877, t.I , p. 193.

énumère la multitude nomme le nombre, mais il ne le crée pas [1].

M. Gaston Milhaud avait avoué qu'il ne pouvait exister un nombre plus grand que tout autre nombre ; toutefois la vraie question lui paraissait la suivante : l'univers n'ayant pas de nombre infini, s'en suit-il que l'univers ait un nombre fini, l'univers est-il un nombre ? [2]. Dans le cours professé à l'Université de Montpellier, M. Milhaud reprend sa thèse ancienne et déclare que la loi du nombre ne s'impose pas comme l'impose le néocriticisme. A côté des deux hypothèses : les choses saisissables pour la pensée ont un nombre fini, les choses saisissables pour la pensée ont un nombre infini, il en est une troisième : les choses saisissables pour la pensée n'ont pas de nombre. Et on échappe à toute contradiction en affirmant que « la réalité offre indéfiniment des unités nouvelles à qui voudrait compter et former un nombre [3] ».

M. Gabriel Séailles trouve à cette objection une grande vigueur et la répète en Sorbonne. « Je ne puis affirmer tout à la fois d'une collection donnée le nombre et l'infini, mais il n'y a aucune contradiction dans les termes à nier le nombre d'une collection qu'on déclare infinie [4] ». Si tout était nombre, la critique de Renouvier serait acquise, mais tout est-il nombre, et penser est-ce toujours nombrer ?

Cependant, si une collection donnée, si les choses définies ne sont pas unité ou pluralité, que sont-elles ?

[1] *Année Philosophique*... 1890. F. Pillon : *la critique de l'infini*... p. 116-118.

[2] *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*... p. 197, 233.

[3] *Revue des Cours et Conférences*... 9 février 1905, p. 670-671.

[4] *La philosophie de Charles Renouvier*... p. 78.

Elles restent hors de notre pensée, elles n'existent pas pour nous ; si nous pouvons les penser, nous les pensons comme unité ou comme pluralité. Si une collection donnée, si les choses définies sont unité ou pluralité, elles sont nombre. On ne saurait, en effet, se contredire au point de soutenir qu'elles ont des unités, qu'elles sont composées d'unités et que, tout de même, elles pourraient n'avoir pas de nombre. Chaque élément de la collection donnée, chaque chose définie est une unité réelle, la pluralité de ces éléments et de ces choses est réelle aussi. Et la pluralité comme la multitude est un équivalent du nombre. La pluralité, comme la multitude, est le nombre encore inapprécié, mais existant, mais présent, mais certain. Le nombre est la pluralité évaluée comme il est la multitude spécifiée. Le dénombrement indique la somme mathématiquement déterminée, mais cette somme est formée avant que l'esprit ait totalisé les unités dont elle se compose. M. Séailles et M. Milhaud oublient, M. Janet et M. Boirac oubliaient, que le nombre réel préexistait, quoique inconnu, au nombre calculé [1].

« Voici un troupeau de moutons, propose M. Pillon, c'est une pluralité d'unités données. A cette pluralité j'applique la question « combien », et le compte fait, j'y puis répondre : cinq cents. C'est le même troupeau. Il y a équation, identité, entre la pluralité ou multitude que ce troupeau offrait tout à l'heure à ma vue, et le nombre des moutons, cinq cents, dont je me suis assuré. Avant le dénombrement que j'en ai fait, la connaissance du nombre de ces moutons n'existait pour moi qu'en

[1] *Année Philosophique...* 1905, F. Pillon, *Un ouvrage récent sur la philosophie de Charles Renouvier...* p. 98-99.
Nouvelle Monadologie... p. 101.

puissance, le dénombrement a fait passer cette connaissance de la puissance à l'acte [1] ».

« Les astres sont là, dit Renouvier, et tant qu'on les voit (ce qui est accidentel) on les compte. Quand la vue les perd, l'esprit les suppose, tout aussi nombrables qu'auparavant. Il serait étrange que les astres fussent là, fussent présents, l'éloignement ne fait rien à l'affaire, et que, pris en leur totalité, ils ne formassent point un nombre, alors que cependant ils sont des unités et que tous leurs groupes possibles sont des nombres. On avoue que cela est incompréhensible ; c'est inintelligible qu'il faut dire, c'est contradictoire » [2]...

Il est important d'observer que l'infini exclu de la pensée n'est pas tout infini, la généralisation serait erronée, mais seulement l'infini de quantité, l'infini de grandeur mathématique. L'infini de qualité garde sa pleine réalité.

L'infini de qualité ne concerne pas les choses susceptibles de mesure exacte ; il s'applique aux choses d'ordre moral et intellectuel ; il marque, dans ces choses, une qualité portée à son degré suprême. Réalisable ou non, l'infini de qualité se confond avec la perfection. Qu'il désigne la justice idéale, la bonté jamais lassée, la science adéquate à son objet, l'amour à sa plus haute puissance, il ne désigne que des notions nettes, précises, concrètes. Il n'implique rien de contradictoire ; moralement désirable il est logiquement possible. L'infini de quantité et l'infini de qualité appartiennent à des domaines irréductibles. Il n'y a pas de perfection dans la quantité, puisque celle-ci peut être augmentée sans fin, il n'y a pas de quantité dans la perfection puis-

[1] *Année Philosophique*... 1905, p. 99.
[2] *Année Philosophique*... 1868, p. 39-40.

que celle-ci est telle qu'au-dessus d'elle on n'imagine rien. L'infini de qualité est si bien distinct de l'infini de quantité qu'il suppose précisément ce que celui-ci supprime : l'achevé et le fini [1].

L'idée même d'infini de quantité est légitime, mais le langage est impropre, si, au lieu de désigner un infini actualisé, on veut désigner simplement un infini en puissance. L'infini en puissance, par définition, n'a pas de réalité. A quelque chose qu'il se rapporte, il ne représente rien de positif, de certain, rien d'existant. C'est une notion imaginaire, une fiction, nécessairement projetée dans l'avenir, qui nous sert à indiquer un accroissement continuel et toujours possible. L'infini en puissance est autre que l'infini de qualité ; la perfection exige que le dernier terme soit atteint et l'infini en puissance a pour caractéristique de n'avoir pas de terme. L'infini en puissance est autre que l'infini de quantité actuel ; celui-ci est supposé donné, réalisé, celui-là est supposé inachevé, irréel. L'infini en puissance n'est pas contradictoire, mais, dans ce sens, l'idée d'infini fait place à l'idée d'indéfini.

L'infini de qualité, ou perfection, l'infini en puissance, ou indéfini, ne diminuent en rien la contradiction de l'infini de quantité, n'ôtent rien à l'universalité et à l'évidence du principe que la logique nous contraint de recevoir : les choses de la réalité concrète ne pouvant, nulle part ni jamais, être en nombre infini sont, partout et toujours, en nombre fini.

Ce principe normatif que Renouvier appelle la loi du nombre, le principe du nombre, ou encore le principe

[1] *Année Philosophique*... 1868, p. 36.
Année Philosophique... 1890... F. Pillon, *la critique de l'infini.*

du déterminé, du fini, énonce sous une forme nouvelle le principe de contradiction, sous la forme la plus expressive et la moins contestable.

Et quand on a détruit la notion de l'infini de grandeur, il se trouve que l'on a détruit par là même le caractère antinomique de la réalité. Ainsi dans le problème cosmologique tel que l'a résumé Kant, les antithèses sont désormais insoutenables. Désormais il est contradictoire d'affirmer que le monde n'est pas limité, ce qui attribue au monde une étendue infinie, d'affirmer que le monde n'a pas commencé, ce qui attribue au monde une durée infinie, d'affirmer que la matière est divisible à l'infini.

Qu'adviendrait-il si le principe de contradiction, règle première de toute pensée, postulat nécessaire de toute recherche, était porté, sous la forme du principe du nombre, au cœur des autres antinomies et de toutes les autres opinions ? « Je voulus le savoir, explique Renouvier. Jamais la puissance de la logique, ni la fécondité d'un principe, porté où il peut aller, et loin au-delà de ce qu'on imagine d'abord, n'apparurent mieux qu'à moi, quand je me mis à développer les conséquences de ma pensée » [1].

Ces conséquences concrètes confirmèrent les résultats abstraits. Sous quelque aspect qu'il se présente, l'infini de quantité est impossible à concevoir. Il y a « non-seulement impossibilité passive, pour ainsi parler, mais impossibilité active, et, en un mot, contradiction dans l'idée qu'on prétend se former. Soit qu'on veuille penser à des accumulations de parties en nombre infini, par addition ou par division, dans l'espace ou dans la

[1] *Esquisse d'une classification systématique*... t. II, p. 374.

matière, soit qu'on entreprenne de poser des suites de phénomènes existants sans nombre et sans commencement dans le monde, ces idées sont contradictoires en elles-mêmes, et toutes les doctrines qui les supposent sont ruinées d'avance »[1].

Parmi ces conséquences multiples, deux conséquences méritent d'être relevées spécialement. L'une se rapporte à la conception du monde, c'est le phénoménisme ; l'autre se rapporte à la conception de l'homme, c'est la liberté.

[1] *Année Philosophique*... 1868, p. 36-37.

CHAPITRE III

LE PHÉNOMÉNISME

Comme la critique de la connaissance se meut dans un cercle inévitable, comme toute explication suppose des mots, des idées, des choses que l'on n'explique point, « il faut tomber droit au milieu de la raison et s'y livrer »[1]. Or le fait indéniable que le pyrrhonisme le plus radical accepte, le fait qui est l'évidence et la certitude, c'est que je pense.

Penser comporte une double opération. D'un côté la pensée distingue, sépare, considère à part ; d'un autre côté la pensée réunit, généralise, considère ensemble. La pensée opère l'analyse et la synthèse.

L'analyse et la synthèse de quoi ? Des sensations, des volitions, des affections, des corps, des minéraux, des végétaux, des animaux, des peuples, des astres, des mondes... en un mot, des choses. Un même caractère

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 2 ; 2e édit., t. I, p. 2.

est propre à toutes les choses possibles, possibles pour nous, pour notre connaissance. Ces choses peuvent être représentées, elles peuvent apparaître. Si, en effet, nous ne nous représentions pas les choses, comment en parlerions-nous ? « La représentation est cela qui se rapporte aux choses séparées ou composées d'une manière quelconque, et par le moyen de quoi nous les considérons »[1]. Représentées, les choses sont des faits, des phénomènes.

I. — LA REPRÉSENTATION

Toute représentation suppose deux éléments : le représentatif et le représenté[2]. Ces termes sont corrélatifs, et demeurent inséparables même dans leur distinction. « Le représentatif est un représenté à soi plus ou moins distinct, et le représenté ne se comprend... que par un représentatif correspondant »[3]. Les rapports externes d'un être avec d'autres êtres supposent toujours un rapport interne de l'être avec lui-même. Dans chaque être pensant, dans chaque monade, il y a une qualité commune à tous et propre pour chacun. C'est « le sentiment de soi, le rapport du sujet à l'objet, dans le sujet ; une distinction et à la fois une identification. Ce rapport in-

[1] *Premier Essai...* 1re édit., p. 6; 2e édit., t. I, p. 8.

[2] En d'autres termes, l'objectif et le subjectif. Mais Renouvier n'emploie pas ces derniers mots dans leur sens habituel, et il peut en résulter quelque confusion si l'on ne se souvient des définitions données. Plus tard, Renouvier reprendra la signification usuelle.

[3] *Premier Essai...* 1re édit., p. 78 ; 2e édit., t. I, p. 13.

terne est la représentation ; il est la conscience si on le considère dans sa forme, le phénomène, si on le considère dans sa matière. Un phénomène ne peut être pour la conscience autre chose qu'un représenté ; car autrement que représenté, on ne saurait dire ce qu'il est »[1].

D'accord avec tous les philosophes, Renouvier a posé des représentations, des phénomènes. En désaccord avec presque tous les philosophes, il se refuse à poser autre chose. Il ne veut pas les poser « dans le moi », car ce serait déjà poser autre chose. D'ailleurs, dans ce « moi », que l'on oppose à la représentation, nous ne connaissons rien de plus que des représentations. « Ces représentations sont les miennes parce qu'elles sont liées entre elles, liées à certaines autres de manière à former un tout distinct. Ce tout est le moi, ou plutôt tel moi, le mien, que je ne confonds avec aucun autre ; ce tout est un composé de phénomènes dont il m'est permis de rechercher la nature, mais non de poser d'abord l'existence comme de quelque chose de simple et de primitif »[2].

Quant aux divers objets qui forment le non-moi, tous et de la même manière, ils ne sont pour nous que les éléments de la représentation, pour eux ils ne sont qu'un groupe spécial de représentations déterminées. « Nous nous représentons des êtres élémentaires, discrets, donnés pour eux-mêmes comme ils sont donnés pour nous. Ils consistent essentiellement en de certaines représentations pour soi dont il nous serait impossible de définir les limites rigoureuses, mais que nous concevons d'après le type en nous »[3].

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 2-3.
[2] *Premier Essai*... 1re édit., p. 11 ; 2e édit., t. I, p. 25-26.
[3] *Troisième Essai*... 1re édit., p. 39-40 ; 2e édit., t. I, p. 70.

Si nous avons le droit d'affirmer que ces représentés n'existent pas pour nous, en dehors de nos représentations, ne peut-on soutenir qu'ils existent « en soi », par eux-mêmes, indépendamment de toute représentation ? « Je réponds d'abord — et cette réponse de Renouvier caractérise tout son système — je réponds d'abord par la possibilité que ce sujet[1] absolu n'existe pas; puis je demande ce que c'est qu'être en soi ; je fais remarquer que ce mot de représenté qu'on est obligé d'employer ou toute épithète équivalente attribuée au sujet[1], telle que pensé, conçu, intelligible, etc... témoignent de l'impuissance où l'on est de dépasser la représentation ; et j'ajoute que la conformité alléguée entre le sujet et l'objet, entre le représenté en soi et le représenté dans la représentation, démontre qu'en voulant poser autre chose que la représentation, c'est encore elle, elle seule, que l'on pose »[2].

La représentation est la chose même, la chose quelconque accessible à la connaissance ; hors de la connaissance on ne sait rien. Si l'on persiste cependant à poser une chose en soi opposée aux choses pour nous, un noumène absolument autre que le phénomène, ou bien cet être nouménal peut être atteint par une connaissance possible, et alors il n'est pas absolument autre que le phénomène, autre que la représentation, ou bien cet être nouménal est posé hors de toute connaissance, et en ce cas il n'est ni connu, ni connaissable.

Kant, après avoir séparé nettement le noumène et le phénomène, finit par exclure le noumène du champ de la recherche. Même dans la *Critique de la raison pure* l'élimination est visible et croissante. Kant n'a

[1] Sujet désigne ici ce que le langage habituel nommerait objet.
[2] *Premier Essai*... 1re édit., p. 14-15 ; 2e édit., t. I, p. 36.

donné qu'un argument en faveur de l'existence du noumène, c'est que « du moment que quelque chose apparaît (phénomène) il faut qu'il y ait quelque chose (noumène) qui apparaît »[1]. Renouvier ne voit dans l'argument qu'un simple jeu de mots ; achevant l'évolution inaugurée par Kant, il exclut le noumène, tout noumène, de la réalité des choses. Le noumène est la grande erreur et la grande illusion de la philosophie.

II. — LA CHOSE EN SOI

Le noumène n'est pas seulement inconcevable ; il est aussi contradictoire. Partout où l'on suppose la chose en soi, la contradiction surgit. La loi du nombre vient confirmer la solution que l'analyse de la représentation avait établie. « Il s'agit, écrit Renouvier, du point fondamental de la méthode » ;[2] le philosophe insiste donc et pour chaque prétendue « chose en soi », il répète son argumentation.

Considérons d'abord les représentés, c'est-à-dire les corps, leurs qualités, ce qui est senti, perçu, étendu. Nous trouvons principalement dans ce groupe : l'espace, le temps, la matière, le mouvement.

L'espace est-il « chose en soi » ? Son caractère essentiel est la divisibilité. Si l'espace est une chose en soi il doit avoir des parties qui sont aussi des choses en soi.

[1] *Premier Essai...* 2e édit., t. I, p. 43. Les remarques relatives à Kant manquent dans la première édition.
[2] *Premier Essai...* 1re édit., p. 19; 2e édit., t. I, p. 44.

L'espace étant toujours et partout homogène, ses parties ont des parties, lesquelles en ont également. La division de l'espace est sans terme, soit qu'il s'agisse de l'espace total, soit qu'il s'agisse d'une étendue finie. L'espace, chose en soi, se composerait donc d'un nombre sans nombre de parties, ce qui est absurde.

On dit parfois que l'espace est indivisible, n'a point de parties. Mais quand il est défini comme le lieu des corps, il est par là même représenté comme divisé; autrement que serait la place que tel corps occupe ? Une idée de rapport, une forme de la sensibilité ? Alors on abandonne l'étendue en soi, et on renferme tout dans la représentation[1].

Le temps est-il « chose en soi » ? Le temps comporte lui aussi la divisibilité. Si le temps est une chose en soi, il a des parties en soi qui sont les durées. Ces durées se composent d'autres durées, et ainsi de suite, sans fin. Il n'est pas de nombre déterminé de durées partielles qui puisse reproduire le véritable et dernier nombre des durées du temps ou de la moindre durée quelconque.

Si le temps est une condition de l'expérience, une forme de la représentation, les difficultés disparaissent, mais le temps en soi disparaît également[2].

La matière est-elle « chose en soi » ? Si elle est étendue, figurée et divisible, elle a des parties, qui ont des parties, et nous retrouvons la contradiction du nombre infini.

Si on suppose la matière composée d'atomes, et si on suppose le nombre des atomes borné, on n'échappe pas à la difficulté. Les atomes sont dans l'étendue ; ils sont étendus, si non on composerait une matière étendue

[1] *Premier Essai...* 1re édit., p. 21-22 ; 2e édit., t. I, p. 50-51.
[2] *Premier Essai...* 1re édit., p. 25-26; 2e édit., t. I, page 58-59.

avec des éléments qui ne sont pas étendus. Tout insécable qu'on le dise, l'atome est conçu comme divisible puisqu'il est étendu. L'atome a donc des parties effectives quoique non divisées ; ces parties en contiennent d'autres, et l'impossibilité de la composition infinie reparaît[1].

On peut, pour l'espace, pour le temps, pour la matière, procéder par l'absurde. Si l'espace, le temps, la matière, « choses en soi », se résolvent en éléments dont la répétition les constitue, ces éléments n'étant pas divisibles par hypothèse, ne sont ni temps, ni espace, ni matière ; ils ont pour mesure zéro temps, zéro espace, zéro matière. « Un sujet qui est quantité se composerait par la réunion de sujets qui ne sont point quantités, et plusieurs néants formeraient un nombre concret, ce qui est inintelligible, quelque grand que soit ce nombre de néants »[2].

Le mouvement est-il « chose en soi »? Il nous est dépeint comme une application successive de quelque portion de matière aux parties juxtaposées de l'espace. Tant que nous demeurons dans le domaine de la représentation, le mouvement est compréhensible ; l'étendue parcourue et la durée écoulée sont définies, déterminées par rapport à d'autres durées et à d'autres étendues. Si le temps et l'espace sont des continus en soi, comment un nombre sans nombre de parties d'étendue peuvent-elles être parcourues et un nombre sans nombre de parties de durée peuvent-elles s'écouler? Si le mouvement local, pour exister, exigeait l'existence du temps en soi, de l'espace en soi, tous deux divisibles et

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 26-27 ; 2e édit., t. I, p. 61-63.
[2] *Premier Essai*... 1re édit., p. 29 ; 2e édit., t. I, p. 65.

continus, le mouvement serait inintelligible[1]. Tel est le sens des mythes de Zénon relatifs à la flèche qui vole et qui est immobile à l'endroit où elle est, à l'impuissance d'Achille poursuivant une tortue sans jamais l'atteindre[2].

Ni le temps, ni l'espace n'étant « choses en soi », les représentés qui sont donnés sous des conditions de temps ou d'espace ne sont pas non plus « choses en soi ». Les qualités secondes et les qualités premières de la matière, odeurs, sons, couleurs, degrés de chaleur et de froid, impénétrabilité... disparaissent comme « choses en soi »[3].

Du côté des représentatifs, il est évident que les attributs intellectif (sensation, conscience, jugement, raison) ou actif (cause, force, volonté) ou affectif (joie, attrait, passion) s'évanouissent quand on essaie de les saisir indépendamment de leurs relations. Ces attributs ne sont que dans et par les relations. Il en est de même des idées particulières[4].

III. — LA SUBSTANCE

Restent les idées générales, et entre autres l'idée

[1] *Premier Essai...* 1re édit., p. 29-30; 2e édit., t. I, p. 65-67.

[2] *Premier Essai...* 2e édit., t. I, p. 67-78. Le long examen des diverses solutions proposées pour résoudre les problèmes du philosophe d'Elée manque dans la première édition. Renouvier relève la mauvaise humeur que les auteurs ont, en général, manifestée contre ces fables dialectiques, et y voit la preuve de leur embarras. Il estime que ces sophismes occupent dans l'histoire de la philosophie ancienne une place analogue à celle des antinomies de Kant dans la philosophie contemporaine.

[3] *Premier Essai...* 1re édit., p. 31-32 ; 2me édit., t. I, p. 79-81.

[4] *Premier Essai...* 1re édit., p. 34-35; 2me édit., t. I., p. 83-85.

générale qui est devenue synonyme de « chose en soi »: la substance. L'étymologie semble définir le concept; *sub stare* désigne ce qui est dessous, ce qui soutient, le fond universel de ce qui paraît. Soient, par exemple, des perceptions des objets en dehors de nous; nos perceptions répondent à des choses qui se manifestent à nous, qui existant hors de nous se traduisent en nous. Nous percevons par les phénomènes l'existence de ce qui produit les phénomènes. Soient encore des pensées ou des sentiments ou des volitions; telle pensée, tel sentiment, telle volition sont les manifestations de ce qui pense, de ce qui sent, de ce qui veut. Telle pensée comme toute pensée, tel sentiment comme tout sentiment, telle volition comme toute volition sont des phénomènes. La substance c'est ce qui pense, ce qui sent, ce qui veut[1].

La définition est à tout le moins inutile. Nous connaissons la pensée, le sentiment... ; ce qu'on veut c'est, précisément, savoir « ce qui pense, ce qui sent ». Le pronom indéterminé « ce » ne nous apprend rien. Puisque les phénomènes ne sont que les apparitions à notre conscience de quelque chose dont ils sont les attributs, on demande ce qu'est ce « quelque chose » indépendamment de ses attributs, ce qu'est « ce qui pense » sans le phénomène de la pensée, « ce qui veut » sans le phénomène de la volonté? S'il est impossible de définir la substance en faisant abstraction de ses attributs, la question se pose de savoir si, les attributs étant nécessaires à la substance, la substance ne se réduit pas entièrement à ses attributs, si, en dehors de ses attributs la substance est encore quelque chose? Appelons x une

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 36 ; 2me édit., t. I, p. 86.

substance quelconque. Elle nous est connue par ses attributs a, b, c,... n. Quand nous parlons de la substance x nous songeons à l'un ou à plusieurs de ses attributs a, b, c,... n ; inévitablement, pour nous, $x = a+b+c+ \ldots n$. Si de la substance nous retranchons les attributs, non moins inévitablement nous aurons $x-(a+b+c+\ldots n)=o$. La substance sans ses attributs n'est pas.

A côté de l'indétermination du pronom « ce » il convient de relever l'indétermination des mots qui le qualifient : « qui pense ». « Ce » est la substance, ou, comme la substance est inconnue, l'x auquel nous donnons pour attribut la pensée. Qu'est-ce que la pensée ? Non une pensée quelconque, qui est un phénomène, mais la pensée en général, la pensée sans les pensées concrètes, en dehors des objets auxquels elle s'attache ? Comment la pensée est-elle réelle sans être en même temps telle ou telle pensée ? L'attribut général n'est connu que dans et par ses modes particuliers. La question se pose de savoir si, les modes particuliers étant nécessaires à l'attribut général, l'attribut général ne se réduit pas à ses modes, si, en dehors de ses modes particuliers, lesquels sont des phénomènes, l'attribut général existe ? « La plus générale de toutes les idées, l'idée d'être, est aussi l'exemple le plus frappant qu'il soit possible de citer à l'appui de l'impossibilité de concevoir une chose en soi. Qu'on dépouille cette idée de tout caractère impliquant relation, par conséquent de toute qualité, de toute quantité, et voilà que dans l'état d'indétermination et de vacuité où on la pose, elle n'a plus rien en soi, et c'est alors vraiment qu'elle est en soi. Elle n'a plus rien qui la distingue de l'idée du néant » [1].

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 38 ; 2e édit., t. I, p. 89.

On objecte : comment le phénomène est-il s'il n'y a rien qui le produise ? Même inconnu ne doit-on pas postuler un support des faits qui se manifestent et s'évanouissent ? Un phénomène peut-il reposer dans le vide, sur le rien ? La substance est le substratum des êtres et des choses.

Si la substance est le substratum des phénomènes, par quoi est-elle elle-même supportée ? Si les phénomènes ont besoin d'un substrat, la substance, celle-ci exigera de même un nouveau substrat, lequel ne se comprendra pas sans un troisième qui le porte à son tour. Il n'y a pas de raison pour déclarer dernier le vingtième substrat plutôt que le n^e ; c'est la contradiction du nombre infini. On croit éluder la difficulté en alléguant que la substance a précisément pour propriété d'être par elle-même, d'être sans substratum. Mais si quelque chose peut exister sans être supporté, sans avoir de substrat, pourquoi les phénomènes ne seraient-ils pas dans ce cas ?

La substance, insiste-t-on, donne à l'univers la stabilité. N'est-il pas indispensable d'admettre sous la multiplicité infinie et infiniment renouvelée des phénomènes quelque chose de permanent ? Peut-on réduire le monde à une succession de faits incohérents ?

Toutefois, comme la substance est inconnaissable, on ne saurait saisir le rapport qui existe entre elle et les phénomènes. Comment est-on certain qu'elle leur donne la consistance ? Si c'est de la substance comme telle qu'on parle, de l'x inconnu, on a le droit de dire qu'au lieu de fonder la stabilité universelle, elle conduit à l'universel nihilisme. Ce qui est pour la représentation, le phénomène, n'est rien en soi ; ce qui est en soi, la substance, n'est rien pour la représentation. Ce qui est en soi ne serait connu et n'est connaissable que par la

représentation, que par ce qui n'est rien en soi. C'est là « l'organisation de la contradiction »[1]. La substance réduit l'univers visible, sensible, tangible, à n'être qu'un ensemble d'apparences irréelles et de passagères manifestations. Ce qui se voit, se touche, se sent, le monde dans lequel nous vivons n'est pas le monde vrai, mais un monde qui se forme et se transforme dans un devenir sans fin, qui est le reflet — et nous ne savons même pas si ce reflet est fidèle — du monde des choses en soi, de la substance immuable et éternelle. Or ce monde-là ne sera jamais connu, car on déclare la substance inconnaissable... où donc est la stabilité et la sécurité promises ? Si le terme de phénoménisme est pris, comme le prennent les partisans de la substance, dans le sens d'illusionnisme, on peut conclure : le substantialisme c'est le phénoménisme, c'est l'anti-réalisme[2].

Si l'on parle non plus de la substance comme telle, mais de la substance ayant tel ou tel attribut, ce n'est pas la substance, c'est son attribut qui assure la permanence du monde. Et comme l'attribut ne se comprend, n'existe véritablement que réalisé dans ses modes, que ses modes sont des phénomènes, la permanence du monde est assurée par des phénomènes. « Quoique nous soyons hors d'état de prédire les phénomènes à venir qui naîtront de la substance, nous pouvons nous mettre l'esprit en repos quand nous avons appelé la substance : Dieu, Perfection, Amour, Raison », écrit William James[3]. Ainsi, nous pouvons nous mettre l'es-

[1] *Premier Essai...* 1re édit., p. 40 ; 2e édit., t. I, p. 91-92.

[2] *Année Philosophique...* 1890, p. 3. De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature.

[3] William James. *Rationalité, activité et foi...* cité par Renouvier, *Année Philosophique* 1890, p. 1-2.

prit en repos quand nous aurons à ce qui n'a pas de nom donné un nom, quand ce nom sera celui d'une personne : Dieu, ou d'une qualité morale : Perfection, ou d'une vertu : Amour, ou d'un attribut que possède l'homme : Raison. Personne, qualité morale, vertu, attribut humain, cette substance prend un visage familier, le sphinx ténébreux se dévoile. Mais si la substance est Dieu, perfection, amour ou raison, elle n'est plus la substance ; elle sort de l'inconnu impénétrable pour entrer dans l'ordre des choses logiques ; elle est faite de phénomènes qui expriment son essence même ; elle est un phénomène.

Donc pas de substances et pas de Substance. Cela peut sonner comme un paradoxe, car « l'esprit comme le cœur a ses idoles. L'idolâtrie de la pensée, l'idolâtrie de la matière, l'idolâtrie du temps, l'idolâtrie de l'espace, l'idolâtrie de la substance qui résume les autres, composent le fond légèrement varié d'une religion à l'usage des philosophes, religion bien ancienne, que l'on comparerait au fétichisme volontiers si elle avait des dieux moins abstraits. Ainsi presque toute la philosophie n'est qu'idolologie. Sans doute, on ne peut sans quelque trouble se sentir conduit par la logique à rejeter un espace en soi, une matière en soi, car l'autorité de la coutume est grande... On se rassure lorsqu'après avoir banni la méthode idolologique, on voit les éléments naturels de la science apparaître et se classer d'eux-mêmes »[1].

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 44 ; 2e édit., t. I, p. 96-97.

IV. — LA LOI

En effet, l'apparence est ici le contraire de la réalité ; le phénoménisme est l'opposé de la nébuleuse inconsistante. Dans le phénoménisme, les choses ne sont pas les produits ou les manifestations visibles de substances cachées, qui sont comme si elles n'étaient pas, les choses sont les phénomènes, et, étant les phénomènes, n'étant que les phénomènes, les choses sont réelles [1].

Tout phénomène, objectif ou subjectif, est donné par la représentation. Celle-ci étant toujours à deux éléments, le représentatif et le représenté, tout phénomène sera composé. On donne cependant le nom de phénomène à chaque élément découvert par l'analyse dans un tout quelconque ; les modes de l'objet, les modes du sujet sont des phénomènes comme les représentations où ils s'unissent. Mais le phénomène est toujours relatif à d'autres phénomènes ; il n'est simple que comparé à des phénomènes plus complexes. A l'analyse aucun phénomène n'est simple ; le phénomène objectif implique des relations d'espace et de temps, le phénomène subjectif implique au moins le sentiment de conscience. C'est au moyen des relations qu'il a avec d'autres phénomènes, qu'un phénomène quelconque est saisi. « Les phénomènes sont simples et composés mais seulement les uns par rapport aux autres ; enveloppants et enveloppés mutuellement, ils s'enchaînent et se déroulent

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 45-46 ; 2e édit., t. I, p. 99-100.

selon de certains ordres ; rien ne nous est donné que par synthèse, et rien ne nous est éclairci que par analyse... Tout est relatif, ce grand mot du scepticisme, ce dernier mot de la philosophie de la raison pure dans l'antiquité, doit être le premier de la méthode moderne, et par conséquent de la science, dont il trace la voie hors du domaine des illusions »[1].

Les rapports des phénomènes, leur enchaînement, leur déroulement se produisent dans un ordre harmonieux et constant. Cet ordre même est un phénomène que l'expérience constate, dont elle vérifie la permanence. Le fait de relation des phénomènes se complète par le fait de l'ordre continu des relations. Un tel ordre constitue une loi. Une loi est un phénomène général composé par d'autres phénomènes et dont le mode d'être est toujours le même. Tout phénomène implique des rapports, tout rapport se rattache à une loi, toute loi est un ensemble de rapports, une synthèse plus ou moins vaste, plus ou moins compréhensive des rapports que les phénomènes ont entre eux. « La loi est le phénomène constant représenté comme l'ensemble des rapports des autres phénomènes »[2]. Par exemple, dans le domaine scientifique, les théories de l'électricité, de la chaleur, de la lumière, groupent divers ordres de phénomènes et énoncent un phénomène qui résume les rapports de tous les autres ; dans le domaine psychologique, la conscience qui constitue l'unité de l'esprit et de la vie, la conscience est un phénomène représenté comme le rapport commun des divers phénomènes dans l'homme.

Les lois sont l'objet de la connaissance, de toute

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 51-52 ; 2e édit., t. I, p. 111.
[2] *Premier Essai*... 1re édit., p. 58 ; 2e édit., t. I, p. 129.

connaissance. Comprendre un phénomène physique, un phénomène moral, c'est connaître leurs rapports avec les autres phénomènes, c'est connaître leur loi. Il va de soi que les lois sont multiples ; chaque série de phénomènes a sa loi particulière ; les lois particulières peuvent être résumées dans des lois plus générales, celles-ci ne cessant pas d'être des phénomènes composés rassemblant des phénomènes plus simples. Et, sans recours à l'inconnaissable, au contradictoire, voici qu'apparaissent, dans l'univers et dans l'existence, la durée, l'unité, la sécurité, tout ce que les substantialistes demandent à la substance. La substance rejetée il ne manque rien au monde ni à la pensée. La loi apporte la stabilité, la règle, dont l'élimination de l'idée de substance semblait priver les phénomènes ; la loi élève à la permanence les phénomènes qu'elle régit[1].

La loi concerne les relations en elles-mêmes, à l'état d'immobilité en quelque sorte. Mais l'identité n'est que l'une des faces de ce qui est, l'autre face est le changement. Dans un ensemble de phénomènes soumis à une même loi, les uns ont telle quantité, telle figure, telle force, selon la quantité, la figure, la force des autres ; tels rapports varient selon la variation des autres ; ceux-ci sont déterminés par la détermination de ceux-là. Cette relation générale, plus complexe et plus compréhensive que la loi, constitue la fonction. On parle d'ailleurs de fonctions physiologiques, de fonctions intellectuelles, de fonctions mathématiques. La fonction embrasse les rapports changeants, ces rapports demeurant liés par une loi permanente. C'est ainsi que les changements qui surviennent dans un métal soumis à l'action

[1] *Critique Philosophique*... 1873, t. I, p. 276.

de la chaleur résultent des changements dans le degré de cette chaleur. Il y a des fonctions qui dépendent les unes des autres, telles la mémoire et le temps. Il y a des fonctions qui enveloppent d'autres fonctions, telle la conscience ordonnant les facultés ou fonctions secondaires.

V. — L'ÊTRE

Ces trois notions qui sont trois faits : les phénomènes, les lois, les fonctions de phénomènes, expriment tout le réel et toute la vérité. Sans eux la connaissance n'est rien et hors d'eux la connaissance n'est plus. L'être s'épuise en eux. L'être est inconcevable sans la loi, et la loi est inconcevable sans l'être. « L'être... est le nom vulgaire du rapport, et s'il est aussi le nom des phénomènes, c'est qu'il n'y a ni phénomène sans rapport, ni rapport sans phénomène »[1].

Mais l'être est un signe générique, un mot abstrait, un nom grammatical qui désigne toutes les relations possibles. Le langage mentionne aussi tel ou tel être déterminé, des êtres concrets. « Les êtres sont de certains ensemble de phénomènes liés par des fonctions déterminées »[2]. Parmi ces êtres l'expérience nous fait distinguer trois classes : les êtres inanimés, les êtres vivants, les êtres pensants. D'une classe à l'autre la complexité va croissant ; de nouveaux phénomènes, de

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 68 ; 2e édit., t. I, p. 144.
[2] *Premier Essai*... 1re édit., p. 69 ; 2e édit., t. I, p. 144.

nouvelles lois, des fonctions nouvelles apparaissent à mesure que l'on passe du minéral au végétal, du végétal à l'animal, de l'animal à l'homme ; mais toujours les phénomènes, leurs lois, leurs fonctions, épuisent la réalité, assurent la permanence.

Les physiciens et les chimistes cherchent et énumèrent les fonctions des corps, précisent leurs groupes divers et leurs lois particulières. D'une manière générale, les êtres inanimés, les corps sont « des fonctions distinctes de phénomènes matériels »[1].

Les êtres vivants se différencient des êtres inanimés par le fait qu'ils joignent sans cesse à leur propre composition quelques parties des corps environnants et se défont de quelques-unes de leurs propres parties ; ils sont, en outre, organisés. Leurs fonctions plus complexes impliquent cependant les fonctions inférieures ; les êtres particuliers sont plus nettement caractérisés. Les êtres vivants sont « une synthèse de fonctions organiques, dans laquelle reparaissent les fonctions matérielles plus ou moins modifiées, liées aux premières par des lois connues ou à connaître »[2]. La botanique, la zoologie, l'anatomie, la physiologie divisent les ensembles distincts de phénomènes, les analysent groupes par groupes, fonctions par fonctions, mais la synthèse est faite avant que la science ne soit intervenue, cette synthèse est un phénomène.

Les êtres organiques et les êtres vivants sont un ensemble de phénomènes que nous nous représentons comme des sujets externes. Ils ne sont connus que dans la représentation ; représentés, ils impliquent un représentatif. A son tour le représentatif suppose le repré-

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 70 ; 2e édit., t. I, p. 145.
[2] *Premier Essai*... 1re édit., p. 78 ; 2e édit., t. I, p. 156.

senté. Et comme les fonctions organiques supposent les fonctions inorganiques, tantôt les enveloppant, tantôt en étant enveloppées, de même les fonctions représentatives supposent les fonctions représentées. L'individualité qui déjà distingue les êtres inanimés, se précise de plus en plus dans les êtres vivants ; elle atteint dans les êtres représentatifs son plus haut degré. L'homme est si bien, au milieu de l'ordre général, un ordre particulier, qu'il a pu être appelé un « microcosme ». Pris en lui-même, l'être représentatif est « une fonction spéciale de phénomènes spéciaux, manifestés dans une sphère distincte, qui est l'individu organique » [1]. Cette fonction spéciale est la conscience, ces phénomènes spéciaux sont les facultés.

L'observation nous révèle des groupes de phénomènes possédant, comme nous et en dehors de nous, des qualités pareilles aux nôtres, de pareilles fonctions, et gouvernées par les mêmes lois. Des données de l'expérience nous inférons l'existence d'êtres pour soi, nos semblables, les hommes. D'autres groupes présentent, non plus une similitude complète, mais une analogie plus ou moins grande, qui varie depuis la précision jusqu'à l'obscurité et parcourt toute l'échelle des êtres vivants. Une dernière série a une vie pour soi que nous saisissons moins bien ; l'individualité s'y efface, les fonctions propres y ont un rôle très restreint : ce sont les êtres inanimés, objets de notre sensibilité [2].

Dans la conception phénoméniste des choses, l'esprit

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 83 ; 2e édit., t. I, p. 162. La citation est empruntée à la première édition. La définition de la deuxième édition est plus complète mais non plus claire.

[2] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 419-422 ; 2e édit., t. II, p. 235-238.

explore l'univers se fondant sur le connu, qui est lui-même, pour atteindre l'inconnu ; il suit une marche scientifique. Dans la conception substantialiste, l'esprit explique le connu par l'inconnu ; il s'en faut de beaucoup que l'explication soit conforme aux méthodes de la science, il s'en faut même de tout. Le phénoméniste part de sa conscience individuelle, et les principes de causalité, de finalité, le conduisent à reconnaître des consciences analogues à la sienne, des consciences humaines, ou inférieures à la sienne, des consciences animales. Dans le règne animal, la netteté de la conscience présente des différences énormes de degré. Les espèces supérieures ont une conscience parfaitement claire ; leurs représentants voient, sentent, entendent, se meuvent, réfléchissent, se souviennent, et, en quelque mesure, raisonnent. A mesure que l'on suit la série descendante des espèces, la conscience s'atténue, ne se manifeste que par des signes obscurs, si même elle ne se voile pas complètement. Mais peut-on borner à telle ou telle espèce inférieure la possession de la conscience, l'accorder à celle-ci, la refuser à celle-là ? Sur quoi se fonderait la limitation ? Enorme entre le premier genre des animaux et le dernier, la différence est insensible entre les genres consécutifs. L'induction qui fait attribuer un esprit réel à l'animal, voisin de l'homme, oblige à admettre un esprit dans les êtres rudimentaires, premières ébauches de l'animalité.

L'analogie peut-elle même s'arrêter là ? Qu'est-ce qui sépare une éponge d'une fleur, et le corail de la mousse, au point de vue de la vie propre, de la vie pour soi ? Et n'y a-t-il pas des sensitives parmi les plantes ? La transition par laquelle on passe des dernières classes d'animaux aux premières classes de végétaux, comme aussi celle par laquelle on passe des dernières classes

de végétaux aux premières classes de minéraux est insensible ; c'est là une démonstration répétée par l'histoire naturelle. La logique doit-elle et peut-elle, sans motif, rompre la chaîne des choses ? Sans doute, la nécessité de l'induction diminue de plus en plus, tandis que de moins en moins se manifeste la conscience ; mais la conscience peut exister sans que nous la percevions ; elle peut se réduire au minimum sans cesser d'être ; et la légitimité de l'induction demeure.

Si donc on la considère dans la forme qu'elle prend dans notre esprit, la nature est un système d'idées ; si on la considère en son fond, dans sa réalité propre, indépendante de notre esprit, la nature est un système de consciences. Croire au monde extérieur, c'est croire à l'existence de consciences distinctes de la nôtre, mais analogues à la nôtre. « Le monde peut se comprendre comme un ensemble de consciences coordonnées »[1].

[1] *Année Philosophique...* 1899, p. 36.

CHAPITRE IV

LA LIBERTÉ

Posant des phénomènes, qui, autour de nous et audedans de nous, constituent la réalité de notre être et du monde, posant des lois, rectrices de l'harmonie et de l'ordre universels, posant des catégories, formes générales et régulatrices nécessaires à l'entendement, Renouvier n'a rien démontré et le déclare. Il a posé et proposé à la fois. Ce résultat est conforme au point de départ adopté ; se fonder sur la croyance c'est n'atteindre jamais que la probabilité. Or il est rationnellement impossible que le point de départ soit autre; qu'il l'affirme parce qu'il le sait, qu'il le nie parce qu'il se trompe, l'esprit débute par la croyance. Donc les solutions auxquelles il s'arrêtera, malgré l'apparence rigoureuse ou la prétention démonstrative des raisonnements, seront toujours et seulement des probabilités.

Par suite, pour les problèmes ne comportant pas l'analyse mathématique, ne reposant pas, uniquement,

sur le principe de contradiction, la personne, avec toutes les facultés diverses que la personne implique, entre en jeu pour examiner le jugement émis par d'autres qu'elle, et ces facultés diverses dont se compose la personne entrent en jeu quand la personne émet son propre jugement. Il n'est pas de vérité impersonnelle qui, automatiquement, se fait dans les esprits sa place nécessaire, il n'est pas de certitude objective qui, sitôt apparue, inévitablement s'impose. Pour conquérir la vérité et pour posséder la certitude, l'homme doit accomplir un effort qu'il pourrait ne pas accomplir, un effort volontaire. Si pour penser il faut croire, pour croire il faut vouloir.

I. — LA VOLONTÉ

La question de la volonté, la question qui en est le corollaire inséparable, la question de la liberté, sont préjugées dès que l'homme affirme, décide, agit. La pensée, toutefois, peut s'exercer dans les diverses sciences sans se préoccuper de la vérité ou de l'illusion que comportent la volonté et la liberté. Cet examen, au contraire, dépasse et suspend tout autre examen si la pensée veut pénétrer la réalité des choses. Car nous ne connaissons rien, ni le monde, ni nos semblables, ni nous-mêmes, sinon par nos représentations ; nous faisons des lois de notre esprit les lois de l'être, de l'univers qui nous est intelligible l'univers existant ! Que sont nos représentations ? Nous parlons, tous et toujours, comme si nos représentations étaient bien les

nôtres, comme si elles dépendaient de nous et si nous dominions sur elles! Quelle est leur nature? Nous sommes des personnes, et, par une longue suite de dégradations insensibles nous étendons la personnalité jusqu'aux derniers confins de la vie, jusqu'au domaine de l'existence inerte! Que sommes-nous en nous-mêmes?

Renouvier rappelle la définition que donnaient de l'âme les philosophes de l'antiquité: « une chose soi-mouvante ». Si l'on ôte le préjugé de la substance, de la force ou de la cause substantielle, la définition convient à notre commune expérience. « Dans le cours des représentations qui se groupent ou se succèdent pour constituer ce que nous sommes, lorsque nous pensons avoir la direction de nous-mêmes, nous identifions surtout notre conscience avec celle de nos représentations qui, à chaque moment, semble se produire sans cause efficiente antérieure, c'est-à-dire se causer d'abord, ensuite déterminer les autres »[1].

Nous constatons, nous concluons que la volonté intervient quand nous suscitons nos représentations, quand, produites dans notre conscience, après les avoir contrôlées, nous retenons les unes et bannissons les autres, quand la divergence et l'opposition des actes humains accentuent l'indépendance de la représentation qui suscite, examine, retient ou bannit, quand un motif d'ordre différent, appelé ou maintenu, neutralise une passion déjà régnante, en triomphe et l'extirpe.

La volonté peut donc être conçue comme une cause dont les actes sont les volitions. Mais elle n'est pas un pouvoir séparé des autres fonctions, ni une faculté distincte des motifs et qui juge ces motifs, ni une repré-

[1] *La Philosophie de Charles Renouvier*... p. 183.

sentation plus puissante que les autres et qui les emporte. La volonté est présente à l'origine des séries de représentations qui forment la pensée réfléchie ; elle est présente à chacun des changements de chacune de ces séries. La thèse que M. Séailles signale comme la thèse originale de Renouvier[1], qui nous place, d'après le jugement de M. Milhaud, au cœur même de la doctrine du philosophe[2], la thèse néocriticiste est que la volonté appartient à la représentation, en est une partie constitutive. La représentation a pour caractère d'être volontaire ; elle-même se fixe ou se dissipe, se lie à telles autres représentations ou s'oppose à elles ; selon l'expression de Renouvier, la représentation est « automotive ». Telle est la donnée même de la conscience ; avec elle nous restons dans le phénoménisme.

La volonté qui peut modifier la succession, la durée, la valeur des représentations, rompt les séries qui se seraient naturellement produites. Elle établit une loi d'un ordre nouveau et d'un ordre éminent : l'individualité de la personne. Sans doute le moi intervient dans toutes les représentations, mais il y est souvent mêlé à des éléments étrangers. La représentation, comme telle, n'est pas « un principe d'individuation ». La mémoire donne au moi sa permanence mais elle ne nous conduit pas, seule, à voir dans ce moi autre chose qu'un fragment de l'ordre total. Les passions différencient les hommes, mais elles sont autant de liens qui enchaînent la conscience aux lois du monde. « Lorsque paraît ce pouvoir, non point cette entité, cette puissance, selon la valeur logique du mot, cette représentation toujours

[1] *La Philosophie de Charles Renouvier*... p. 183.
[2] *Revue des Cours et Conférences*... 16 mars 1905, p. 90.

possible qui se pose avant toutes les représentations, pour elles, contre elles, pour elle-même et contre elle-même, on peut dire l'individualité humaine constituée. La synthèse de la mémoire avec ce pouvoir élève la conscience au point culminant, et constitue essentiellement ce que nos langues et nos lois nomment une personne »[1].

Toutes les fonctions sont transformées par la volonté. Avec la volonté ces fonctions ne sont pas seulement, elles se font. Ceci est manifeste surtout dans l'attention et dans la réflexion. L'attention exige un effort pour maintenir la représentation à laquelle elle se joint ; la réflexion n'est sérieusement exercée qu'avec le pouvoir de se soutenir elle-même et de disposer à son gré de représentations auxiliaires. Effort de l'attention, pouvoir de la réflexion ressortissent à la volonté. « La conscience de la conscience, distincte, soutenue, continuée est une fonction volontaire, et, quand nous la possédons, nous nous la donnons »[2].

La volonté est le trait distinctif de l'homme et de l'animal qui résume tous les autres. Le développement du vouloir, le passage de la spontanéité simple à la spontanéité libre marque l'avènement de la conscience humaine au sein de la nature.

Toutefois ce n'est ni complètement, ni d'une manière durable que l'homme passe de l'empire des lois à l'autonomie. Susceptibles de se développer, les fonctions volontaires sont également susceptibles de se dégrader. Il ne s'agit pas de dégradation morale, mais « du mouvement naturel de descente qui de la nature autonome,

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 211 ; 2e édit., t. I, p. 306.
[2] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 219 ; 2e édit., t. I, p. 316.

nous ramène par l'affaiblissement et la fatigue au repos, et, à travers la rêverie, le rêve et le sommeil, à l'oubli, à l'inaction, à la nature purement instinctive de moins en moins consciente »[1].

Ce sont les fonctions volontaires que le sommeil atteint les premières, et si pleinement qu'il les supprime durant certaines périodes. Les songes ou le somnambulisme n'intéressent pas la conscience. La persistance inégale de l'imagination et de la mémoire, des séries de la pensée, certains effets de sensibilité et de locomotion, suffisent à expliquer ces phénomènes involontaires.

Pendant la veille, la volonté exerce une action variable sur les mouvements organiques. Quelques-uns lui échappent presque totalement et ne sortent pas du domaine biologique ; ce sont ceux qui correspondent aux fonctions propres de la vie, comme les mouvements du cœur ou de la respiration ; ce sont ceux qui succèdent à certaines impressions physiques, comme les réflexes. D'autres lui sont consécutifs. Des mouvements sont liés comme effets au pouvoir volontaire, ou bien encore la volonté, en modifiant les passions et en suspendant les représentations, transforme les mouvements correspondant à celles-ci et à celles-là. D'ailleurs, même dû à la volonté formelle, un mouvement ne se produit jamais sans que l'imagination ne l'envisage, sans qu'une fin ne se propose, sans qu'un motif n'existe. Biologiquement, les mouvements volontaires et involontaires ne présentent qu'une différence insignifiante ; la différence est dans l'ordre représentatif. « La volonté n'est ni un fait biologique, ni un fait directement lié à des faits biologiques... Elle appelle ou elle cesse de suspen-

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 228 ; 2e édit., t. I, p. 326.

dre une représentation, laquelle, en possession exclusive de la conscience, est immédiatement suivie de mouvement »[1]. Broussais définissait la volition : « un acte du cerveau voulant » ; les métaphysiciens substantialistes la définissent : « un effet de la substance voulante ». Qu'est-ce que le cerveau voulant ? Qu'est-ce que la substance ? Qu'est-ce que la vie ? Ceux qui les invoquent ne le savent pas ; ceux qui en parlent n'expliquent rien. Un quelque chose inconnu engendre des actes divers parce que ce quelque chose a la propriété de les produire. Ce raisonnement à la mode des personnages de Molière découvre une fois de plus le vide de la substance.

La volonté exerce son influence sur les affirmations. Mais ici également cette influence a des degrés ; parfois capitale, d'autres fois elle est nulle. Une impression sensible nous fait supposer qu'un objet est présent ; or cette sensation peut être une hallucination ; on affirme sans contrôle. Le retour fréquent du phénomène, l'état morbide qui s'y joint, les passions que l'hallucination met en œuvre troublent la conscience. La personne est transportée dans un monde imaginaire ; c'est la manie. « La volonté est subordonnée aux passions touchant des affirmations qui seraient contredites par l'universalité des hommes appelés à se prononcer, et par le sujet lui-même s'il pouvait n'être pas intéressé »[2].

L'origine de l'hallucination peut se trouver aussi dans la sensibilité interne, dans une douleur ou un malaise dont le sujet cherche la cause. L'imagination d'un fait, ou d'un système appelé à rendre raison de certains phé-

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 286 ; 2e édit., t. I, p. 399.
[2] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 299 ; 2e édit., t. II, p. 9.

nomènes, conduit à l'affirmation décidée de ce fait ou de ce système. La monomanie des idées part du même principe que la monomanie des actes.

La folie résulte de la suspension du contrôle rationnel. « Le fait primordial de la folie est, au point de vue représentatif, le vertige mental, ce passage de l'imagination du possible à celle du réel, ou d'une hypothèse, d'abord avouée telle, à la connaissance prétendue d'une réalité. La transition s'opère sous l'empire d'une émotion vive, d'une passion ardente, d'une représentation prolongée, lorsque la volonté n'ordonne pas le jeu de la pensée, pour amener d'autres conclusions avant que l'habitude ait établi son pouvoir » [1].

Tels hommes qui ne sont pas comptés au nombre des fous n'ont pourtant pas la possession d'eux-mêmes. Les phénomènes du sommeil, les effets de la jalousie ou de la colère, les représentations déterminées par les spiritueux ou les narcotiques, montrent chez tous les êtres les éléments de la folie. Le principe de perversion est le même ; les degrés sont nombreux qui séparent la démence réelle des cas simples du vertige mental. Parmi ces cas de vertige se classent des faits de l'ordre mystique, certaines pratiques religieuses, le magnétisme, un grand nombre d'actions que d'habitude on ne considère pas comme morbides.

Sauf les exceptions où des troubles organiques, causes du vertige, nécessitent une intervention médicale, le remède est le même pour tous les cas et pour tous les êtres. Il consiste dans l'éducation de la volonté. C'est dans une éducation rationnelle de l'humanité et là seulement que se trouve la vraie solution et la grande

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 301 ; 2e édit., t. II, p. 12.

espérance. « Rien n'a été tenté jusqu'à ce jour, et les générations successives (je n'en distrais pas les sujets destinés à la fortune, au pouvoir, même à la science) se développent dans un triste abaissement des fonctions volontaires, au profit exclusif de la mémoire qui assujettit l'homme à l'acquis et au passé en toutes choses, puis de l'imagination particulière et de la logique particulière de chaque profession, enfin des passions qu'on le contraint de dissimuler et qui ne le dominent que mieux »[1].

Cette éducation se résume et s'achève dans la faculté de douter. Qui apprend à douter, qui sait douter, possède le bon sens. Le doute nous préserve de l'ignorance et de la folie et de l'extase ; le doute nous affranchit du vertige mental[2].

Même quand la pénétration psychologique la plus aiguë unie à l'observation la plus claire, a disséqué la nature, la portée, le rôle de la volonté, le grand problème demeure encore entier. La volonté, ou, pour parler plus conformément à la thèse de Renouvier, la représentation volontaire n'obéit-elle pas à des lois aussi nécessaires que les lois des autres représentations ? Le vertige mental menace l'intégrité de la personne, il est le premier danger à combattre dans la formation, dans l'éducation des êtres humains ! Comment conjurer sa menace et parer à son danger si ce mal est un mal nécessaire, partant inévitable ? L'homme peut-il résister au vertige même si, en fait, il ne résiste pas ?

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 321 ; 2e édit., t. II, p. 38.
[2] La 2e édition de la *Psychologie rationnelle* contient, comme application de la théorie du vertige, une remarquable note sur les idées de Pascal, t. II, p. 41-48.

Il ne le peut pas si toute représentation est déterminée en un sens unique par ses antécédents. Il le peut si les représentations automotives sont réelles. Dans la première hypothèse, les déterminations sont toutes autant de faits de vertige mental ; tout est vertige ou, ce qui revient au même, il n'y a plus de vertige. Dans la deuxième hypothèse, nous comprenons et nous qualifions les actes en les comparant aux actes possibles que la personne admettait ; la conscience réfléchit, s'oppose à elle-même, se régit elle-même. La deuxième hypothèse suppose la liberté. Quel est le caractère de la liberté ? Est-elle apparence, est-elle réalité ?

II. — LE DÉTERMINISME

Si tout est nécessaire, le langage universel est inadéquat. Une grande partie des efforts qui ont lieu dans le monde et des discours qui s'y tiennent pivotent autour de l'idée du « pouvoir être autrement ». « Si tout est nécessaire, les jugements de moralité, les notions de droit et de devoir manquent de fondement dans la nature des choses. La vertu et le crime perdent leur caractère ; des sentiments, des passions, tels que le regret, l'espérance, la crainte, le désir, changent de sens, et ne se comprennent plus comme ils sont et comme on les observe. Les phénomènes sont tout ce qu'ils peuvent être, et nous devrions réformer nos maximes et nos humeurs si nous le pouvions. Il est absurde, en effet, d'apprécier l'acte de l'animal homme avec d'autres règles que l'acte de l'animal quelconque, ou même que la

modification utile ou nuisible d'un objet inanimé »[1].

Si tout est nécessaire, l'erreur est légitime ; elle est réelle, elle est nécessaire aussi bien que la vérité. S'il est nécessaire, le faux devient vrai comme nécessaire. La nécessité peut produire demain une loi nouvelle ruinant les fondements de notre raison d'aujourd'hui. Les hommes disputent nécessairement et ces disputes nécessaires sont frappées de frivolité. Il n'y a plus de vérité[2].

On joint souvent à la théorie de la nécessité la théorie du progrès et l'on croit au progrès nécessaire. On perd alors le vrai sens du progrès sans corriger les inconvénients de la nécessité. Faux et vrai, mal et bien existent au même titre parce que nécessaire. Le vrai, le bien c'est ce qui est puisque inévitablement cela doit être. Les événements comme les individus perdent toute moralité. Notre activité se mesure sur les passions qui nous dominent ou sur ce que nous attendons de l'avenir, mais notre ignorance et les démentis donnés à notre attente nous rendront inactifs et indulgents si nous sommes sages, à moins que, fanatiques pour atteindre nos fins, usant des moyens dont se sert la nécessité elle-même, seule loi, le crime ne nous paraisse légitime[3].

La liberté nous apparaît donc comme une donnée naturelle de la conscience, comme le fondement de nos jugements pratiques. Il n'en résulte pas logiquement qu'elle soit réelle. Les faits volontaires semblent ne pas être produits par une loi antérieure ; mais une loi peut les envelopper cependant et demeurer inconnue ;

[1] *Deuxième Essai...* 1re édit., p. 325-326 ; 2e édit., t. II, p. 57.
[2] *Deuxième Essai...* 1re édit., p. 327 ; 2e édit., t. II, p. 58-59.
[3] *Deuxième Essai...* 1re édit., p. 327-328 ; 2e édit., t. II, p. 59-60.

nous serions alors déterminés spontanément, nous consentirions à choisir ce qui a été choisi pour nous. La nécessité saurait nous faire accomplir librement ce que nous ne pouvons pas ne pas faire [1].

Par suite, la liberté est tout autre chose qu'un fait d'expérience. On ne conteste pas un fait sensible, or on conteste la liberté. Le seul fait indéniable est le jugement relatif à notre liberté ; il est partout présent dans la vie pratique ; néanmoins son objet peut être illusoire.

III. — L'INDIFFÉRENTISME

Trop de partisans de la liberté l'ont considérée comme indifférente ; ils séparent la volonté des représentations auxquelles s'attachent des motifs et des fins. La liberté se détermine, d'après eux, dans des cas où nul choix, par raison ou par passion, ne serait possible. Quand la volonté s'ajoute aux mobiles c'est comme quelque chose qui n'a aucune connexion avec eux.

Les partisans de la nécessité triomphent facilement d'un tel système. Une volonté indifférente produirait ses actes au hasard ; il n'y a pas de volonté semblable. Un homme ayant conscience de son acte a aussi conscience d'une fin de cet acte, d'une fin qu'il se propose d'obtenir et qui lui paraît préférable à une autre. S'il en doutait, l'acte serait suspendu comme le jugement.

Moralement, une volonté indifférente ne produirait

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., d. 329-330 ; 2e édit., t. II, p. 61-62.

que des actes arbitraires. Un homme déterminé au hasard, n'a ni mérite, ni responsabilité. Intellectuellement, une volonté indifférente ne serait pas déterminée à s'affirmer la vérité de ce qu'elle juge vrai ! Que devient la vérité ?[1].

Nécessité et liberté d'indifférence présentent le même vice intrinsèque. L'indifférentisme imagine une volonté séparée du jugement, séparée de l'homme raisonnable ; le déterminisme imagine une volonté déterminée dans la mesure où elle est motivée, suivant toujours la dernière détermination de l'entendement. L'un et l'autre isolent la volonté de la représentation intellectuelle et passionnelle, la rendent indifférente.

Or, jamais la volonté n'est indifférente ; c'est l'abstraction personnifiée de la volonté que l'on a pu concevoir ainsi, mais cette abstraction n'est rien. Contre la thèse de la nécessité, il faut observer que la volonté ne suit pas les déterminations intellectuelles et passionnelles ; ces déterminations l'impliquent au contraire. Contre la thèse de l'indifférentisme, il faut observer que la volonté s'accompagne sans cesse de représentation, qu'elle n'apparait pas ailleurs que dans l'intervention d'un motif automoteur[2]. « La liberté que nous pouvons admettre est ce caractère de l'acte humain, réfléchi et volontaire, dans lequel la conscience pose étroitement uni le motif et le moteur identifiés avec elle, en s'affirmant que d'autres actes exclusifs du premier étaient possibles au même instant. Cette possibilité, apparente ou réelle d'ailleurs, est le titre le plus net de la liberté, l'élément le plus clair de sa définition »[3].

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 330-334 ; 2e édit., t. II, p. 63-67.
[2] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 335-337 ; 2e édit., t. II, p. 68-72.
[3] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 339 ; 2e édit., t. II, p. 73-74.

Ce n'est pas l'usage de la liberté, c'est l'inertie qui amène le vertige mental. Faire acte de liberté, c'est, d'une part, suspendre la détermination imminente, et, d'autre part, c'est comparer, délibérer, intervenir dans les actes ; la liberté oppose son veto, c'est l'une de ses fonctions ; ce n'est point la seule, la liberté évoque aussi de nouveaux motifs. La loi pratique fondamentale est moins de faire un bon usage de sa liberté que d'en faire usage ; le devoir essentiel de l'agent libre c'est d'être libre[1].

IV. — LES PRINCIPES ET LES FAITS

Conforme aux données de la conscience, fondement de la moralité, base de la raison, la liberté se justifie-t-elle quand on passe du représentatif au représenté, de notre esprit à l'ordre général des phénomènes ? En d'autres termes, les lois des phénomènes enferment-elles ce qui nous paraît libre, ou s'arrêtent-elles devant le fait de la liberté comme devant un fait premier et irréductible ?

Tout d'abord, la liberté n'est exclue par aucune des lois de la pensée.

La loi générale de l'association des idées n'embrasse pas tous les phénomènes d'ordre mental. Il y a, après l'événement, certaines liaisons et certains classements ; avant l'événement, des classements autres et d'autres

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 339-342 ; 2e édit., t. II, p. 74-78.

liaisons étaient possibles. Soutenir la généralité et la nécessité absolue de la loi d'association c'est poser la loi de la causalité universelle, la poser mais non la justifier.

La prétendue « chaîne des choses » que forge la science n'est ni universelle ni illimitée. Chaque science forme bien une suite de phénomènes et essaie de trouver les liens qui les unissent. Mais y a-t-il une science totale assujettissant tous les faits ? Une pareille science est-elle possible ? Y a-t-il même une seule recherche scientifique qui se soit heurtée à la limite tracée par les faits libres ? Si, par exemple, les lois de la phrénologie étaient aussi certaines qu'elles sont contestées, elles ne déposeraient pas plus contre la liberté que ne le font les tempéraments, les caractères, les habitudes. La liberté n'exige point une table rase. Il y a des données de la nature humaine qui, en partie, déterminent cette nature ; la liberté modifie ce qui est donné, ce qui est donné modifie la sphère de la liberté. L'exercice de la liberté est une application des lois, des lois de l'esprit et des lois de la nature[1].

Y a-t-il plus grande incompatibilité entre le principe de causalité et la liberté ? Dans l'hypothèse de la liberté, l'homme devient une source première de phénomènes. Une source première, c'est-à-dire une source sans antécédents ; les phénomènes issus de la liberté sont des phénomènes qui commencent. L'idée de cause entraîne, d'ailleurs, l'idée de commencement : l'effet est une chose nouvelle, différente de la cause. Quant à la théorie de la cause substantielle, du phénomène contenu jaillis-

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 354-358 ; 2e édit., t. II. p. 78-84. *Nouvelle Monadologie*... p. 133-134, 137.

sant du phénomène contenant, elle détruit l'idée même de cause, car elle établit le déroulement des propriétés d'un être ou d'une substance unique ; alors tout est, mais rien ne commence.

Actes qui commencent, les actes libres ne sont cependant pas des actes sans cause. Leur cause est l'homme, l'homme avec ses fonctions. Si tôt réalisés ils font partie d'un ordre de faits ; avant leur réalisation un autre ordre était possible. Les faits premiers sont inévitables. Ferait-on rigoureusement dépendre chaque état particulier présent d'un état particulier passé, on arrive tout de même de fait en fait, à un fait origine de la série, donc à un fait premier. Ou bien on s'arrête à un fait premier, ou bien on tombe dans l'absurdité d'une série infinie actuelle[1].

La statistique appliquée aux actes humains et qu'invoquent les déterministes, n'est pour eux qu'une preuve fallacieuse. Elle montre seulement que, dans leur moyenne, ces actes sont soumis à des lois générales. Mais les variations qu'elle comporte sont précisément un argument en faveur du libre arbitre. En outre, il est impossible de soutenir que chaque acte particulier a été déterminé nécessairement.

La loi des grands nombres, le calcul auquel on essaie de soumettre les faits de hasard, ceux du jeu par exemple, pris en nombre suffisant, établit que ces faits se distribuent selon certaines séries définies, qu'ils tendent à se produire en nombre égal. Le déterminisme dit que les causes variables s'annulent, que les causes constantes subsistent seules durant les périodes prolon-

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 358-361 ; 2e édit., t. II, p. 86-88. *Dilemmes de la métaphysique pure*... p. 142-143.

gées ; dans ce cas, la loi des grands nombres n'est plus une loi, elle est la simple constatation des choses. La loi repose sur l'existence et la légitimité des « attentes égales », vis-à-vis de certains événements futurs. La thèse de la liberté justifie ces attentes en établissant des possibilités égales. Et la loi se démontre parce qu'on admet des possibles réels, des possibles tels que de deux contraires celui-ci n'a pas de raison préexistante pour se réaliser à la place de celui-là[1].

S'il faut, en résumé, avouer que la liberté ne se démontre pas logiquement, il est bon de remarquer que la nécessité ne se démontre pas davantage, mais, tandis que les doctrines impliquant la nécessité supposent un enchaînement sans origine des phénomènes et contredisent la loi du nombre, les doctrines supposant la liberté n'entraînent ni contradiction, ni difficultés dialectiques. Elles touchent à un mystère, celui des commencements de séries, analogue à celui du premier commencement. Or ce mystère est imposé à la raison par la logique.

Probable au point de vue analytique, la liberté est certaine au point de vue moral. Mais les éléments de la probabilité morale sont soustraits à la mesure ; qu'est-ce que la certitude morale ? qu'est-ce qu'un motif de croire ? qu'est-ce que croire ? y a-t-il même une certitude ? et si la certitude existe, devons-nous affirmer quelque vérité au-delà de ce qui est su certain ? Telles sont les questions que rend inévitables le problème de la liberté, et de la solution desquelles sa solution définitive dépend.

Le jugement en faveur de la liberté ne saurait être

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 345-354 ; 2e édit., t. II, p. 94-106.

qu'un jugement libre, si la liberté est réelle. C'est donc à la liberté de dire si elle est apparence ou réalité. Le problème de la liberté se pose jusque dans la solution qu'il reçoit. Si la liberté est réelle, comment et de quoi sommes-nous certains ? Si la liberté est illusoire, pourquoi les jugements contraires ? que sont l'erreur et la vérité ? La vérité nous apparaît indissolublement liée à la liberté [1].

L'affirmation de Renouvier, qui a semblé si étrange à plusieurs, est cependant la plus ordinaire possible. Puisqu'il n'y a aucun objet, même un objet rationnel, dont nous soyons certains sans que notre personne ne se trouve en jeu, il est naturel que la personne décide en ce qui concerne la liberté, et il est essentiellement moral que l'acte suprême de la personne soit l'affirmation qu'elle est appelée à formuler sur elle-même.

V. — LA CERTITUDE

De même que l'élément volontaire intervient dans les représentations diverses, il intervient aussi à côté de l'élément de l'aperception et de l'élément passionnel, dans les divers ordres de certitude. La certitude ne se forme pas universellement, en dehors des esprits qui pensent et des convictions propres à chacun de ces esprits. Il y a des hommes certains plutôt qu'une certi-

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 365-369 ; 2e édit., t. II, p. 89-94.

tude. Encore ces hommes doivent-ils ne pas oublier qu'ils croient être certains.

Il n'existe qu'une vérité pour laquelle toute incertitude serait contradictoire : c'est le fait présent de conscience, le phénomène comme tel et au moment même où on l'aperçoit. Au-delà le doute est possible, au-delà c'est le jugement, la volonté, donc la croyance.

Penser et agir c'est affirmer implicitement des vérités qui dépassent le simple fait de conscience. Le sceptique le plus obstiné franchit cet intervalle ; libre de ne voir dans ces affirmations que des apparences, il n'est pas libre de les éviter.

Les hommes cependant s'unissent tous dans l'affirmation de réalités que la conscience aborde directement, qui sont fixées avec la moindre réflexion et la plus grande spontanéité. Ces « thèses de réalité » forment le premier ordre de certitude, elles répondent à la nécessité morale de juger pour agir. Elles comprennent la réalité de la conscience et de la personne, la réalité du monde extérieur, la réalité de consciences semblables à la nôtre ou s'en rapprochant plus ou moins, la réalité des lois du monde et de l'esprit et leur harmonie. Ces objets ont été qualifiés d'évidents parce qu'ils résultent des jugements les plus instinctifs ; ils ne sont évidents que s'ils restent indéterminés, placés au-dessus de la discussion, que si on les considère comme les conditions de la vie et de la science. Au fond, ils sont affirmés par suite d'un acte de foi et non par suite d'une démonstration ; ils constituent des postulats et non des jugements nécessaires[1].

Un second ordre de certitude comprend les décisions

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 372-430 ; 2e édit., t. II, p. 130-248.

fondamentales restées en dehors du premier. Possible, mais limitée et improbable dans le premier ordre, l'intervention du doute dans le second est constante. L'erreur naît, les contradictions s'opposent, les luttes de la conscience et des consciences se déroulent pour l'affirmation de certains principes essentiels.

Parmi ces principes le plus grand est la liberté. Tout entier le second ordre de certitude concerne l'interprétation de ce principe, et, d'autre part, ce principe remonte jusqu'aux vérités du premier ordre qu'il suspend à nouveau. Renouvier a renoncé à une démonstration catégorique de la liberté, laquelle reviendrait à établir nécessairement la non nécessité. La raison pure est indécise, c'est la raison pratique qui doit prononcer le verdict final. Mais il faut, sur ce point capital, énergiquement contredire le système kantien, et, à l'inverse du philosophe de Kœnigsberg, affirmer que la raison ne se scinde pas, que la raison est l'homme tout entier, que l'homme est toujours l'homme pratique. En même temps que la question morale, la question de la connaissance est à la merci de ce dilemme : liberté ou nécessité[1].

Si la nécessité est vraie, l'esprit se repose dans l'infaillible loi du monde et la science n'a pas de bornes ; la science englobe la morale, la politique, l'histoire. Résigné dans le présent, l'homme doit attendre avec calme l'avenir, et sa vertu la meilleure est l'indulgence. Pourtant il est surprenant que, faisant partie d'une suite de phénomènes nécessairement préordonnés, nous soyons nécessairement enclins à supposer des futurs indéterminés ! Cela s'explique mal si cela s'explique. L'existence de la raison pratique est une anomalie ; que la

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 450-452 ; 2e édit., t. II, p. 320-322.

morale soit vraie ou fausse, la nécessité se contredit en la faisant être, et la morale est universelle presque autant que la nature humaine [1].

Si la liberté est vraie, la science s'arrête devant toute une série de faits ; la prévision de l'homme est bornée. Libre, l'être humain est le créateur d'un certain ordre dans le monde, ordre qui se fait sans cesse et qui n'est jamais achevé. Les jugements de l'homme sur l'homme ne sont plus des lois s'appliquant d'elles-mêmes, mais des arrêts que tous attendent de tous, que chacun attend de sa propre conscience. Dès lors la divergence des doctrines se comprend, la responsabilité morale s'établit, la grandeur de l'homme s'affirme. L'homme possède ce pouvoir unique de produire des phénomènes nouveaux ; il devient son auteur ; il écrit les pages de l'histoire. La philosophie trouve en lui l'exemple de ce que l'être a d'inaccessible, l'exemple de ces commencements premiers qui ailleurs lui échappent.

Il n'y a pas de troisième terme que l'on puisse insérer dans l'alternative : liberté ou nécessité. La liberté et la nécessité ne sauraient être simultanément vraies ou fausses ; ou bien les actes humains sont tous et totalement prédéterminés, ou bien ils ne le sont pas tous et totalement. Mais la liberté n'exige pas l'indétermination complète même des futurs qui dépendent d'elle. Statuer l'arbitraire des décisions, la négation des relations antérieures, le vide de toutes les lois déterminantes, c'est s'égarer dans l'examen du premier commencement, lequel est insaisissable. En réalité, la liberté humaine, maintenue dans toute sa rigueur, rend indéterminés certains événements, mais l'ordre et les lois du monde subsistent concurremment avec elle et l'enveloppent.

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 452-455 ; 2e édit., t. II, p. 322-327.

A certains points de vue le déterminisme est partout. « Les modes d'exister sont préordonnés et nécessaires ; tout possible est en un mot nécessaire à l'égard d'une multitude de formes de sa réalisation, s'il se réalise ; mais l'exister lui-même n'est point préordonné, et des possibles peuvent ne point se réaliser. Il n'y a là nulle contradiction et l'on voit que l'ordre et la plus entière détermination des choses qui sont, telles qu'elles sont, se concilient avec l'indétermination pure de certaines données de l'avenir »[1].

Quand on passe de la sphère du monde à la sphère de l'homme et de ses lois propres, la part de l'imprévu grandit ; tout un domaine, le domaine moral, est plein de cet imprévu. La thèse de la nécessité l'emporte, en apparence, sur la thèse de la liberté si l'on ne considère que la portée matérielle du libre arbitre, ses résultats dans la marche de l'humanité. Les actes volontaires sont de direction variable et de sens contraire les uns aux autres, tandis que l'action des grandes lois de la passion, de l'instinct, de la raison, est constante et constamment dirigée. Les lois de l'univers posent des limites pour chaque série, et dans l'homme lui-même les éléments de détermination renferment une importante partie involontaire. Mais il ne faut pas perdre de vue les personnes individuelles, les temps définis, les relations passagères. Les effets de la liberté sont surtout moraux et c'est moralement qu'ils sont grands. Ce sont les considérations morales qui portent à affirmer la liberté, à mettre dans l'ordre du monde strictement maintenu l'essence d'une loi spécialement humaine, la loi du devoir[2].

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 461 ; 2e édit., t. II, p. 334.
[2] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 456-468 ; 2e édit., t. II, p. 327-342.

Selon la nécessité l'erreur est nécessaire, toute pensée et tout jugement sont tels qu'ils doivent être, l'erreur équivaut à la vérité. Selon la liberté, l'erreur dépend de nos jugements, nous pouvons suspendre ces jugements, l'erreur est donc évitable. Le fataliste qui s'attribue la vérité est au fond un croyant. Il admet parfois que la vérité est progressivement dévoilée par la nécessité. Mais la vérité est progressive parce que des faits ou des lois sont aujourd'hui connus qui ne l'étaient pas hier, et non parce que ce qui est faux aujourd'hui devient vrai demain. Le fataliste envisage le progrès comme une succession de vérités démenties les unes par les autres ; la vérité fut mensonge et le redeviendra ; la contradiction règne en souveraine[1].

La liberté ne fournit pas de critère permettant d'affirmer ou de nier — il serait contradictoire qu'elle en fournit un — mais elle donne une méthode : la réflexion soutenue, la saine critique. Nous n'évitons pas toujours l'erreur, mais nous pouvons l'éviter ; nous sommes responsables de nos opinions comme de nos actes. La liberté nous place au centre de la moralité, car la moralité réside éminemment dans l'intention et dans cet emploi de force que la conscience juge le plus légitime à chaque instant.

D'instinct humain et de raison pratique, condition de la moralité, explication de l'erreur et moyen moral pour atteindre le vrai, la liberté est la vie même de la personne, elle est la vie de la science poursuivie. La certitude commence logiquement par la certitude de la liberté de même que la liberté intervient toujours dans la constitution de la certitude[2].

[1] *Deuxième Essai...* 1re édit., p. 468-473 ; 2e édit., t. II, p. 342-348.
[2] *Deuxième Essai...* 1re édit., p. 473-477 ; 2e édit., t. II, p. 348-353.

En droit, la liberté s'applique à toutes les affirmations possibles ; en fait, elle ne saurait ne pas s'appliquer à un très grand nombre. La liberté donne à la certitude son caractère variable et relatif. Le spectacle du monde prouve que tel est bien le réel caractère de la certitude ; non point assurément variable avec les phases d'un progrès fatal, vraie ou fausse selon les temps, mais dépendant pour se constituer, dans un homme donné, de l'état actuel de cet homme, tout en étant immuable en puissance et dans son objet.

On commence un cercle vicieux si l'on prétend que la certitude repose sur elle-même, au lieu d'être simplement donnée à l'homme et relativement à lui, à sa conscience et à sa liberté. La question de « la certitude de la certitude » nous amène à une régression infinie ou encore à un sophisme si, à l'exemple de Descartes, d'un premier critère, l'évidence de la pensée, nous tirons l'existence d'un second, la réalité de Dieu, laquelle à son tour démontrera l'existence du premier. Il n'est qu'une théorie de la certitude qui évite ces dangers ; c'est celle qui se fonde sur la liberté[1].

La croyance en la liberté n'implique pas « une faculté mystérieuse déposée dans une âme déjà invividualisée, un attribut mis dans un *substratum ad hoc*. Affirmer la liberté c'est affirmer que l'automotivité représentative est réelle dans les actes réfléchis et délibérés, et que ces actes, qui s'enchaînent tous *a posteriori*, ne sont point liés par une chaîne préexistante. Il n'y a là ni mystère, ni entité ; il y a un fait que nous croyons, un fait qui intervient dans les lois, partout où il paraît : à savoir ce fait même que toutes les lois données et nécessaires de

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 477-478 ; 2e édit., t. II, p. 353-355.

l'univers sont en partie subordonnées à celle qui n'est pas mais qui se fait actuellement par l'homme, et qu'ainsi l'ordre du monde, en cette partie, n'est jamais qu'un ordre en voie de formation »[1].

La liberté est une donnée et n'est pas elle-même cause d'elle-même. Elle s'établit au passage de la nature animale à la nature humaine, et là, elle varie depuis l'idiotisme jusqu'à la possession supérieure de soi dont la limite n'est pas connue, dont le développement appartient à l'avenir des êtres.

Son origine est-elle un mystère ? Non, si le mystère consistait en ce que nous connaîtrions et nous formulerions cette origine sans comprendre notre propre formule. Oui, si le mystère est celui de toute donnée primitive au-delà de laquelle on ne va point. La puissance libre est une donnée irréductible ; on peut déterminer sa place et ses rapports de fait avec les phénomènes antérieurs ou postérieurs, et avec toutes les lois connues du monde ; on ne peut la ramener à des termes dont elle soit la conséquence logique ou la conséquence par causalité. « Le mystère des données primordiales est l'inévitable extrémité de la spéculation et des choses, car tout a commencé, le procès antérieur à l'infini étant contradictoire. Mais l'être, c'est-à-dire à proprement parler le phénomène, serait-il vraiment un mystère ? Faut-il traiter de mystérieux ce qui est la lumière même, lumière de tout et lumière de soi ? On voit où l'on arrive dans cette aberration de l'esprit, fruit de l'habitude, qui nous porte à vouloir expliquer cela même qui sert à expliquer tout, trouver l'origine de ce qui est premier, et la nature de ce qui est la nature »[2].

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 481-482 ; 2e édit., t. II, p. 359.
[2] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 483-487 ; 2e édit., t. II. p. 360-366.

La liberté donne à l'être son existence propre, l'individu devient par elle l'individu humain, la personne. A la place du substrat chimérique des métaphysiciens, l'ensemble des phénomènes composants forme le substrat réel. Par dessus celui-ci se placent sa possession réfléchie et sa futurition, assurées par la liberté. La liberté fonde la permanence de la personne et aussi la rompt, elle crée, contre l'homme ancien, l'homme nouveau. La véritable permanence est : ici, une loi dans le changement ; là : une conscience qui le domine [1].

[1] *Deuxième Essai...* 1re édit., p. 487-490 ; 2e édit., t. II. p. 366-370.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'IMMORTALITÉ

L'homme libre, donc moral, doit par son effort volontaire s'élever sans cesse, et élever ses semblables avec lui, vers une plus haute moralité. Soumis à la loi de finalité, l'homme a pour fin le bien. L'opinion des philosophes et des moralistes est unanime, tous concluent au progrès ; mais cette unanimité est une trompeuse apparence. Les théories fatalistes du perfectionnement universel, les thèses du progrès inévitable ruinent, en la défendant, l'idée qu'elles expriment. L'histoire est, dans ce procès, le tout puissant auxiliaire de la morale ; elle prouve jusqu'à l'évidence, que les faits sont contraires à la doctrine d'un progrès nécessaire. Les mouvements en

avant des peuples et leur régression, les incertitudes des esprits et leurs erreurs, vérifient l'existence et le rôle de la liberté dans la vie des sociétés comme dans la vie des êtres individuels. Immuable comme une loi, vénéré comme un dogme, le progrès fatal a ses adeptes, et même ses adorateurs. Les métaphysiciens, épris d'absolu chimérique, se sont rencontrés dans cette superstition nouvelle avec les socialistes, épris de tangibles réalités. Au progrès fatal qui démoralise l'histoire, les nations, les esprits, il faut opposer — et cela suffit pour renverser l'idole — les objections de l'expérience et de la logique.

Renouvier a montré comment la croyance rationnelle au progrès est une cause de force, un principe d'affranchissement vis-à-vis du passé, de ses erreurs et de ses crimes, presque une religion nouvelle. Il a indiqué les exigences de la morale pure, c'est-à-dire de la morale qui convient à l'état de paix, à la société où tous les membres remplissent toutes leurs obligations, et il a parcouru les domaines divers de la morale appliquée, c'est-à-dire de la morale réalisée dans l'état de guerre, dans la société où a pénétré et où règne le mal, où, s'il faut aimer il faut aussi se défendre [1].

L'idéal est de passer de la morale actuellement pratiquée à la morale pure, de la guerre à la paix, de l'injustice à la justice, plus même, de l'égoïsme à l'amour. « La justice parfaite est le premier degré de la perfection, mais après le premier il y en a un second : c'est la parfaite fraternité »[2]. Et le philosophe qui déclarait : « le

[1] *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire. La Science de la morale.*
[2] *Manuel de l'homme et du citoyen*... p. 110.

temps est venu d'énoncer à nouveau les problèmes »[1], se sent poussé à entreprendre dans le monde de l'action, la réforme opérée dans le monde de la pensée : « le temps est venu où la morale enseignée jusqu'ici dans les églises au nom de Jésus-Christ doit entrer dans les assemblées des hommes qui font des gouvernements et des lois »[2].

Cependant, après quelques hésitations de doctrine et d'application, Renouvier conclut que la justice, au point de vue rationnel comme au point de vue légal, offre à la morale une assise plus ferme et plus précise que l'amour, et la science de la morale se fonde toute et uniquement sur la justice.

I. — LA FINALITÉ

D'ailleurs il importe assez peu qu'en théorie la justice l'emporte sur l'amour ou l'amour sur la justice ; en fait la morale n'est pas obéie. L'humanité marchant vers l'avenir ne suit pas une ligne ascensionnelle : « l'homme a, par sa nature, un idéal en lui-même, une notion de ce qu'il doit être et de ce qu'il doit faire »[3], mais la réalité que l'homme a voulue ne répond pas à la norme de la conscience humaine ; l'homme ne réalise pas sa fin.

La réalisera-t-il un jour ? La réponse dépasse les bornes de la science et la portée de l'expérience ; elle dépasse également les inductions nécessaires fondées

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. VIII ; 2e édit., t. I, p. XII.
[2] *Manuel de l'homme et du citoyen*... p. 118.
[3] *Science de la morale*... t. I, p. 31.

sur les principes premiers de la raison. Si, pour les objets immédiats de la science, pour les axiomes contraignants de la raison, l'esprit a dû en appeler à la croyance, la croyance prend tant de place qu'elle a toute la place dans les problèmes métaphysiques. Si, pour l'existence actuelle et pour l'homme historique, la philosophie n'obtient que des probabilités, les probabilités obtenues dans les questions qui dépassent l'horizon de la vie et de la personne présentes seront affectées d'un caractère plus discutable encore.

Pourtant il faut une réponse. Les bornes posées par la science sont des bornes posées au savoir exact, à la déduction mathématique ou à l'induction inévitable ; les limites fixées par la raison excluent le contradictoire. Entre la connaissance scientifique et la contradiction intenable, le champ est vaste et il est libre. Il y a place pour toutes les croyances vers lesquelles l'instinct, le sentiment, la conscience, portent l'homme, et le porteront tant qu'il sera homme. L'homme est tel qu'il n'a jamais pris et ne prendra jamais son parti d'arrêter ses recherches et ses espoirs là où s'arrêtent ses sens. Ce que les sciences doivent demander à ces croyances, c'est de ne point aller contre elles ; ce que la raison doit leur imposer, c'est de n'admettre rien de contradictoire. « Elles peuvent alors varier selon les lieux, selon les temps ; naître, changer, périr ; se disperser en mille sectes ; suivre certaines lois de transformation et de progrès ; celui qui refusera d'y prêter foi, les dira sans doute mal fondées, inutiles, arbitraires ; il ne sera point admis à les traiter d'absurdes ; et le critique sage les considèrera comme les effets légitimes de l'essor de la croyance humaine hors des domaines étroits de la raison pure et de l'expérience actuelle »[1].

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 369-370 ; 2e édit., t. III, p. 257-258.

Les résultats généraux de la critique renouviériste paraissent négatifs. Ils le sont, mais, l'insistance sur cette remarque est nécessaire, ils le sont seulement en partie. S'ils repoussent l'affirmation sans fondement, ils repoussent aussi bien la négation téméraire. A côté des prétentions que ruine la critique — et ces prétentions sont précisément celles qui s'opposent aux croyances morales, viennent les espérances que la critique permet — et ces espérances sont précisément celles que les croyances morales formulent.

Donc l'homme réalisera-t-il un jour la fin qu'il ne réalise pas dans l'histoire ? Il est bon d'observer tout d'abord que la question n'est pas contradictoire. Elle suppose que les phénomènes dont se tisse la vie terrestre peuvent être prolongés, ceux-là ou d'autres, ceux-là et d'autres, au-delà de cette vie. Or si le principe de contradiction nous oblige à poser un commencement pour chaque série de phénomènes, il n'oblige pas à poser un terme ; un nombre sans nombre de phénomènes accomplis est contradictoire, un nombre sans nombre de phénomènes futurs n'est pas contradictoire, puisque les phénomènes ne sont pas et ne seront jamais donnés.

Et si la loi fondamentale de la raison n'interdit pas cette recherche, une autre loi, moins essentielle en vérité mais essentielle quand même, une autre loi l'impose. Il faut souligner ici l'importance de la loi de finalité. Elle est constitutive de la raison pratique. La loi morale n'est qu'une application particulière, dans un domaine particulier, de la loi des fins. Si la finalité se constate surtout au sein de l'humanité, si elle est toujours présente quand s'accomplit un acte volontaire, si elle dirige presque exclusivement les déterminations de la liberté, son action dépasse la personne et l'œuvre

de la personne pour embrasser la vie sous ses aspects indéfinis.

Son énoncé le plus général est que tout changement implique une fin. Les phénomènes d'une série ne sont pas seulement subordonnés à leurs antécédents, il n'y a pas seulement des effets subordonnés à leurs causes, dans la même série les phénomènes sont destinés à un but spécial, il y a des moyens destinés à permettre les fins. Si l'on s'en tient au monde inorganique, la finalité est obscure, mal connue ou même inconnue. Cette incertitude n'amoindrit pas la réalité de la loi, car il en est ainsi de la causalité. Dans le domaine matériel, les causes sont difficiles à déterminer, impossibles parfois ; on admet cependant que la loi de causalité joue ici comme partout ailleurs. La certitude de la fin s'impose si, au monde inorganique succède le monde vivant. « L'étude la plus sommaire des lois de la vie montre l'organisation disposée pour les fonctions, les fonctions composées les unes pour les autres, le tout ordonné pour converger à l'existence, à la conservation et au développement dans telles limites, de divers individus et de diverses espèces »[1].

Cela ne signifie pas que la physique ou la physiologie ou une autre science doivent rechercher les causes finales ; cela signifie que la conscience, dans les phénomènes et les lois scientifiquement coordonnés, découvre ces causes, voit la subordination de certains moyens à certaines fins, qui lui permettent d'établir dans le monde un ordre analogue à celui qu'elle découvre en elle-même.

Dans le monde végétal et dans le monde animal les

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 569 ; 2e édit., t. III, p. 111.

lois mécaniques, physico-chimiques, organiques, sont en rapport avec les fonctions accomplies par les êtres pour leur développement et leur conservation ; les fonctions sont adaptées les unes aux autres, et les sensations, les sentiments en découlent. Cette harmonie suppose l'arrangement constant des faits pour des fins constantes ; la succession des phénomènes est orientée vers le but qui est atteint ; il y a une destinée des êtres.

Les écoles philosophiques issues de Darwin et de Herbert Spencer ont expliqué comment telle chose existe parce qu'elle avait un milieu et des précédents concordants avec sa nature ; une désharmonie complète empêche d'être ou fait cesser d'être ; quelles que soient leurs causes, les effets compatibles avec les phénomènes précédents ou présents sont les seuls qui subsistent, le monde est formé de l'ensemble des choses qui pouvaient coexister.

Là n'est pas la vraie question. Autre chose est de savoir si la nécessité ou le hasard engendrent des groupes de phénomènes sur lesquels s'exercent des actions destructives et des influences conservatrices, de comprendre la cause et la raison de l'univers, autre chose est de constater que l'ordre est avant tout une donnée, que l'univers est une harmonie, que les phénomènes tendant vers un but sont d'accord avec la conscience qui les connaît, que la personne suppose des rapports et engendre des rapports, en un mot que la finalité est l'un des fondements de l'ordre des choses. L'origine première et l'essence absolue du fait de la finalité nous sont inconnues[1], mais la finalité est un fait[2].

[1] *Premier Essai*... 2e édit., t. III, p. 155-162. Manque dans la 1re édition.

[2] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 567-572 ; 2e édit., t. III, p. 110-117.

L'ordre des instincts et des passions chez les animaux est la finalité même. A mesure qu'on s'élève dans le règne animal, la spontanéité projette des actes moins étroitement déterminés. Avec l'apparition de l'homme, l'ordre des fins se dédouble. Les unes demeurent toujours préordonnées, elles dominent les actes instinctifs, elles assurent la conservation des individus et la permanence de l'espèce. Les autres, nouvelles, variables, pleinement conscientes et nettement volontaires, ont pour formes le bien et le beau. La liberté les compare, les unit ou les oppose, choisit entre elles et les coordonne. Par les premières la destinée de l'homme est faite, par les dernières l'homme fait sa destinée [1].

II. — LA VRAIE DESTINÉE

La finalité étant une loi des choses, il est légitime d'essayer de s'élever des parties connues de l'ordre aux parties inconnues, il est légitime d'essayer de découvrir, à l'aide des phénomènes passés ou présents, leurs fins futures.

Est-ce possible ? En ce qui concerne l'homme et la vie de l'homme, est-il possible de tirer de la destinée connue et partielle de certains êtres individuels, une induction portant sur la destinée générale et indéfiniment prolongée de ces mêmes êtres ? Si l'hypothèse se résolvait par l'affirmative, la destinée générale aurait « ce caractère d'étendre les fins propres des individus au

[1] *Deuxième Essai...* 1re édit., p. 573-577 ; 2e édit., t. III, p. 118-123.

delà des phénomènes actuellement sensibles, au delà de la mort qui semble les terminer... Alors certains individus futurs, composés par des lois maintenant inconnues et dont l'application même nous échappe, produits sous des conditions d'espace et de temps que nous ignorons, présenteraient à l'observateur possible une série de fonctions continuantes, qui seraient la suite et le développement des fonctions jadis observées dans les individus détruits »[1].

Les doctrines panthéistes développent une thèse contraire, une thèse si souvent répétée qu'elle est devenue un adage banal : la nature ne se préoccupe pas des individus mais des espèces, les individus meurent et d'autres tout pareils surgissent à leur place, seule l'espèce est une fin et seule elle se perpétue.

La thèse est scientifiquement inexacte. La paléontologie a montré que la terre avait vu des familles à jamais disparues, que les révolutions du globe avaient entraîné la destruction et la production de nombreuses espèces. Si la nature ne se soucie pas des individus, son souci pour les espèces paraît n'être pas beaucoup plus grand.

Logiquement, la thèse supprime tout en supprimant les individus. L'individu est un phénomène transitoire dans l'espèce, l'espèce est un phénomène transitoire dans la vie, la vie elle-même est un phénomène transitoire dans ce qui est, ce qui est est un phénomène transitoire dans ce qui devient, ce qui devient est on ne sait quoi, n'est encore rien ou est déjà détruit. « La Maïa brahmanique fit le désespoir des bouddhistes qui embrassèrent le néant pour leur délivrance. Spinosa a beau spéculer, son système achevé le dément : à la dernière page, le monde s'évanouit, il ne reste debout dans la

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 578 ; 2me édit., t. III, p. 126.

réalité que le contemplateur solitaire, cet individu, cette personne qui a tant travaillé à se supprimer »[1].

Cause première et nature totale n'ont rien d'intelligible pour nous. Les catégories de notre entendement se refusent à embrasser cet indéfinissable tout ; son éternité prétendue et sa prétendue infinité ne sont que des contradictions. Les fins réelles sont dans les individus et dans les individus seuls ; la seule chose certaine, d'une certitude évidente est la personne ; la personne est, dans le monde, l'unique type intelligible de la cause et de la fin. On peut joindre aux individus les espèces, mais en observant que, comme le monde est pour les espèces et non les espèces pour le monde, les espèces sont pour les individus et non les individus pour les espèces. L'homme trouve en lui la finalité ; il la reconnaît chez les êtres semblables à lui, il la discerne chez les individus organisés, il la projette hors de lui comme une forme du monde. « Si nous supposons l'individu donné pour l'espèce, celle-ci pour le genre, et tous les genres possibles pour le tout, nous allons nous perdre dans l'infinité de la substance où tout s'évanouit. Si, au contraire, nous établissant au milieu des relations effectives et finies, sans entreprendre de fixer les extrêmes, ni de former la somme, nous nous bornons à supputer les fins qui semblent impliquées dans les rapports connus, nous disons que les lois de l'univers tendent à constituer des êtres individuels et à les conserver ; et nous croyons par une induction dès lors légitime, due aux forces morales de la conscience, que ces êtres sont temporairement et sensiblement effacés à certains points de leur carrière, parce qu'ils font partie

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 579-580 ; 2me édit., t. III, p. 127-128.

de fonctions plus vastes, mais également individuelles, dont le cours se soustrait à nos moyens actuels d'observation »[1].

Le panthéisme accorde que l'effort de la nature est de produire des êtres de plus en plus parfaits. Concession de mots ; sous les expressions variées qui le traduisent, le panthéisme demeure la même doctrine de néant. Aucun lien n'existe entre les êtres des phases successives, aucun lien n'assure la permanence de l'individualité. L'être plus parfait remplace l'être moins parfait et exige sa disparition, le progrès s'élève sur des ruines et se fait de sacrifices sans fin. Au fond il n'y a pas de réalités, ni le bien que le mieux chasse, ni le mieux chassé à son tour, il n'y a que des moments éphémères dans l'éternelle durée. La vie individuelle n'est rien, la conscience individuelle n'est rien. Un monde ainsi conçu n'est pas le monde de la logique et de la morale, le monde ordonné pour de véritables fins.

Le choix est offert, en résumé, entre deux décisions, et entre celles-là seules : ou bien renoncer à tout ce qu'appelle la conscience, ou bien croire hardiment aux êtres individuels. La logique aussi bien que la psychologie rationnelle nous invitent à exclure la première, à prendre la deuxième. Le progrès n'a de sens que dans les êtres individuels et par ces êtres ; sans ces individus les espèces sont irréelles, sans les espèces le monde est inconcevable. Si le monde dure, il faut que les espèces durent, si les espèces ne meurent pas, il faut que les individus ne meurent pas. Produire des individus de plus en plus parfaits c'est bien la loi de finalité du monde, des individus réels pour eux-mêmes et pour

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 581-582 ; 2e édit., t. III, p. 130.

autrui, dont la personne se développe et dont les rapports se multiplient, dont la conscience persiste à travers les moments et les formes de leur perfectionnement, des individus immortels[1].

III. — LES MOTIFS

La tendance spontanée de l'homme précède la conviction réfléchie ; l'universalité de celle-là fortifie le bien fondé de celle-ci. Comme l'animal a l'instinct de sa conservation, l'homme a le sentiment de sa pérennité. De tout temps, les métempsychoses et les mythologies ont exprimé, sous des images et par des moyens plus ou moins grossiers, la croyance à une vie continuée, prolongée au-delà du visible. Plus raffinée, plus spiritualisée la même croyance inspire des théories philosophiques et des dogmes religieux. Sous les représentations diverses et parfois opposées, un sentiment unique, un sentiment donné avec la nature humaine se manifeste sans cesse.

L'homme vivant possède sa conscience *a priori* pourrait-on dire, spontanément ; c'est *a posteriori* qu'il connaît la mort, c'est l'expérience qui la lui découvre et dès qu'il la voit il la prend en horreur. « C'est la vie à son apogée, plus individuelle, plus personnelle que jamais, qui proteste, en vertu d'elle-même, au nom des profondeurs de sa puissance encore plus que de l'ac-

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 582-584 ; 2e édit., t. III, p. 130-133. *Critique Philosophique*... 1873, t. I, p. 177-178.

tualité de son énergie, contre toute menace d'anéantissement. C'est l'indomptable élan de la pensée à l'heure de sa suprême éclosion, lorsque, concentrée dans un cœur humain elle s'affirme réfléchie, puis se projette en embrassant le temps. C'est la liberté, la création de soi témoignée à soi, serrée dans ses limites, non pas étouffée, non pas même atteinte et diminuée dans ce qu'elle est, s'élevant à l'espérance d'une victoire future (si au fond il n'y avait paix et non combat) sur les phénomènes ennemis au travers desquels elle a su naître. C'est enfin l'amour plus fort que la mort, l'amour, c'est-à-dire la nature arrivée à la conscience de la passion par laquelle elle est, et, s'assurant par cette passion même de pouvoir surmonter toutes ses défaillances, elle qui a bien surmonté, pour être, le néant des temps où elle n'était pas »[1].

Ni l'affaiblissement de la volonté et de la pensée, ni le désenchantement de tout et de soi, ni les intermittences ou la décadence de la vie morale ne sont des objections contre l'instinct de l'immortalité. La lassitude appelle le sommeil non le néant, et le sommeil renferme la croyance au lendemain meilleur. Auprès du lit de mort l'espérance veille comme auprès du lit de repos. Si la résignation passive la remplace, si la fin de la volonté et du désir survient avant la fin de la vie, cette inertie ne diminue pas la possibilité d'un réveil. Si même il y a de la joie à voir l'anéantissement, ce qu'on croit être l'anéantissement s'approcher, si le suicide parfois le hâte, cette inversion de l'instinct démontre encore l'instinct, comme la haine, perversion de l'amour, est un témoignage à la possibilité de l'amour.

[1] *Deuxième Essai...* 1re édit., p. 613 ; 2e édit., t. III, p. 168-169.

Mais les faits établissent l'interruption à la mort des fonctions sensibles, la ruine après la mort de l'organisme corporel. Nous ignorons ce qui, dans la personne humaine, résiste à la décomposition, ce qui se recompose ou ce qui persiste, ce qui joint la vie présente à la prétendue vie future.

L'argument est impressionnant pour l'imagination. Il oppose à un futur qui laisse indifférente la sensibilité, l'anéantissement apparent mais visible qui l'affecte. L'argument est sans portée pour la raison. Le non-connaître n'a pas de valeur dialectique. Pour conclure que puisqu'il n'est pas connu, il n'existe pas, il faudrait prouver aussi que, si l'avenir mystérieux de l'hypothèse existait, nous devrions nécessairement le connaître. L'ordre et la fonction de l'univers peuvent dépasser l'étendue de nos aperceptions actuelles. Ni Hegel, ni ses disciples n'ont établi d'identité plausible entre le contenu d'un cerveau de philosophe et l'ensemble des choses possibles [1].

La liberté fonctionnant sous l'autorité de la loi morale fournit un nouvel appui à la thèse de l'immortalité.

Toute science suppose des lois et un certain ordre est l'objet de chaque recherche. Quand notre esprit ne parvient pas à découvrir l'ordre il le suppose, aussi réel que s'il était constaté. Nul ne songe qu'au delà de limites données il n'y a plus de liens, plus de dépendance entre les phénomènes.

La morale, elle aussi, a ses lois et son ordre. Elle a le droit de croire à l'harmonie des faits de son domaine.

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 614-616 ; 2e édit., t. III, p. 169-173. *Critique Philosophique*... 1873, t. I, p. 180-181.

Elle a le devoir que Kant a défini et que Renouvier énonce dans les mêmes termes, le devoir d'exiger une harmonie complète entre la vertu et le bonheur [1]. L'expérience dément cet accord, le dément à ce point que sans l'espoir de l'avenir réparateur, la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue [2]. Il faut donc le croire réel quoiqu'il ne soit pas réalisé, il faut croire que non existant dans le temps présent, un jour cependant il sera.

La liberté est nécessaire à la morale, la morale est nécessaire à l'humanité. Mais la liberté, condition du bien moral, entraîne la possibilité du mal moral. La possibilité est devenue une réalité, la liberté a produit le mal. Si, comme l'ont établi l'auteur de la *Raison pratique* et l'auteur de la *Psychologie rationnelle,* si la fin suprême est le bien, la liberté qui a introduit le désordre dans l'âme et dans le monde, doit pouvoir réparer ses maux.

Cette réparation ne saurait s'accomplir dans le monde actuel. Dans les conditions terrestres de la vie le bien général ne dépend pas, ou dépend très peu de la volonté d'une personne ; les obstacles extérieurs, l'ignorance, la faiblesse s'opposent même à la réalisation parfaite du bien individuel. Si le progrès des personnes est limité à la vie présente, aucune n'atteint son but ; l'ordre moral, raison commune des fins du progrès, est irréalisable. La question de l'ordre moral et la question de l'immortalité sont indissolubles [3]. La thèse de l'immortalité seule résout le problème de l'ordre moral.

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. IV, p. 455.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 292.
Derniers Entretiens... p. 60.
[3] *Nouvelle Monadologie*... p. 456.

L'immortalité devient un postulat de la liberté[1]. L'immortalité est le droit au progrès[2].

IV. — LES FORMES

Les hypothèses qui ont été proposées pour permettre de concevoir le développement des consciences, ne satisfont pas toutes au caractère rationnel des inductions légitimes. La critique est juste pour les hypothèses que Renouvier repousse, elle s'étend même à certaines hypothèses que Renouvier accepte, à celles surtout qui impliquent la réalité et la permanence de l'espace.

Des philosophes — on peut leur joindre aussi un bon nombre de théologiens — ont séparé des fonctions humaines quelques facultés supérieures. Il y avait alors dans l'homme deux groupes de faits, l'un composant l'âme qui survivait, l'autre composant la matière qui se dissolvait, une essence mortelle et une essence immortelle. Mais cette abstraction qui opère entre les phénomènes naturels, toujours unis, une scission complète, qui constitue en êtres pour soi des fonctions liées à d'autres fonctions, cette abstraction est contraire aux lois les plus positives ; le fondement de l'hypothèse s'écroule.

Au moins cette essence immortelle, cette âme que l'on imagine est-elle bien immortelle ? Préservée de la divisibilité des fonctions matérielles, de la destruction

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*... p. 442.
[2] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 617-620 ; 2e édit., t. III, p. 174-181.

du corps, n'a-t-elle pas sa divisibilité propre, n'est-elle pas exposée à sa propre destruction ? Ne peut-elle se décomposer ? En tout cas elle peut s'éteindre, comme Kant l'a indiqué ; ses attributs peuvent s'amoindrir, perdre toute conscience. Son essence est de penser, répète-t-on après Descartes. Mais la pensée a une intensité variable. Du génie au malade mental les degrés sont multiples et indéniables. Dans le même esprit la fatigue impose le repos et l'affaissement succède à l'énergie. Pourquoi de la vie l'âme ne passerait-elle pas à la mort ?

Niant la divisibilité de l'âme, on distingue toutefois en elle des facultés ; on la divise par cela même. L'imagination, la mémoire, le jugement ne sont pas semblables, ne sont pas également développés, ne sont pas simultanés. La même faculté change dans le même homme avec le temps, l'âge, le travail. Chaque faculté est-elle une âme, a-t-elle une âme ? L'expérience ne peut pas plus contredire la division de l'âme en plusieurs âmes qu'elle ne contredit la division des fonctions de la personne. Composée, l'âme est donc décomposable, l'âme peut périr par décomposition. A l'arbitraire des prémisses, l'hypothèse ajoute l'inutilité de la déduction [1].

Renouvier, fidèle à lui-même, ne veut pas sortir de l'ordre empirique des choses. Et c'est bien, en somme, dans les limites des phénomènes et des lois qu'il faut chercher les moyens de l'immortalité. Par l'effet d'un ordre profond de l'univers, une personne supposée dans le monde futur, où règnent nos catégories et nos lois générales, peut avoir la même conscience qu'une per-

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 634-640 ; 2e édit., t. III, p. 197-205.

sonne donnée dans le monde présent. La mémoire se continue et lie les deux existences, les séries de la pensée se suivent et complètent l'identité, la volonté et la réflexion confirment la permanence et l'unité du moi. Contre cette représentation de l'immortalité individuelle, la plus simple qui soit et la plus nette aussi, puisqu'elle prolonge seulement les lois des êtres, il n'est pas d'objection dirimante.

La correspondance entre l'organisme futur et la personne future ne présente pas plus de difficultés que la correspondance de notre organisme et de notre personne dans le présent et dans le passé. Les lois qui ont formé un organisme pour une personne ou une personne pour un organisme, les mêmes lois établissent et développent dans l'avenir de semblables rapports. Est-on surpris que la même personne soit liée maintenant à un certain organisme, plus tard à un organisme autre ? Le renouvellement du corps organisé est la condition même de la vie, et une loi semblable fait varier les phénomènes de conscience, chez la même personne, suivant les étapes de sa vie. Ce n'est pas seulement la matière de l'organisme qui change, c'est aussi sa forme. La crise respiratoire au moment de la naissance, la crise de la dentition plus tard, la crise de la puberté plus tard encore, les crises de la santé à différentes époques, sont autant de phénomènes d'accommodation, modifiant en même temps les fonctions physiologiques et les fonctions représentatives. Les métamorphoses de certains animaux offrent de nouveaux et de plus saisissants exemples. Assurément, nous demeurons et demeurerons toujours dans l'ignorance du lien qui unit les deux vies ; mais s'il n'en était pas ainsi il n'y aurait plus mort, il y aurait transformation, fut-elle plus profonde que les autres transformations connues ;

la vie future ne serait plus une hypothèse mais un fait. C'est parce que l'intervalle nous échappe que la croyance à une palingénésie relève non de la science mais de la morale[1].

Précisément parce que nous ignorons, les possibilités se multiplient. Cette richesse de conjectures, chacune assez hasardée quoique toutes soient légitimes, dénote en même temps que l'hypothèse n'est pas scientifiquement vérifiable, mais que sa consistance est ferme.

L'ensemble des événements relatifs à notre race, les évolutions de notre globe peuvent ne former qu'une phase d'un gigantesque développement. La palingénésie, dans laquelle entrent comme facteurs importants le progrès et la liberté, la palingénésie ne serait pas uniquement humaine, elle serait cosmique. Plusieurs religions proposent à leurs fidèles une conception analogue : la fin du monde, le jugement, la vie céleste. Il est difficile, en écoutant le rêve du penseur, de ne pas se souvenir des discours eschatologiques du Christ. Un organisme universel relierait l'histoire passée à l'histoire future ; les personnes et les corps modifiés seraient reproduits selon les lois générales et selon les effets de la liberté. Les lois de l'électricité et de la lumière s'étendent entre les mondes ; la loi de personnalité n'est pas une moindre loi[2].

Les deux mondes peuvent aussi être voisins, coexistants, se pénétrant l'un l'autre, et, tour à tour, servir de théâtre aux personnes du présent et de l'avenir. Les morts resteraient près de nous, invisibles, intangibles.

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 641-647 ; 2e édit., t. III, p. 206-215.
[2] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 648-652 ; 2e édit., t. III, p. 215-220.

Nos consciences et leurs consciences auraient deux organismes entièrement distincts ; notre milieu serait sans rapport avec leur milieu ; la mort serait le passage de l'un à l'autre[1].

Si les morts sont là, nous voient-ils quoique nous ne les voyions pas ? Se souviennent-ils ? Nous connaissent-ils du moins intellectuellement ? Peut-être, mais rien ne l'indique. La communication mutuelle faisant défaut, le jugement hâtif est à éviter comme la croyance excitée par un charlatanisme facile. Jusqu'à aujourd'hui la conscience des extatiques a été le seul théâtre où se sont produits les prétendus avertissements des morts aux vivants[2].

Les organismes successifs et divers peuvent, au contraire, occuper des lieux successifs et divers dans l'espace, deux globes par exemple. Les objections des sciences physiques tombent quand on attribue à la vie post-terrestre des fonctions entièrement nouvelles[3].

L'idée de la perpétuité des fonctions peut également se substituer à l'idée des intermittences. Les groupes et les séries de phénomènes seraient supportés par certains êtres positifs, doués de permanence relative, éléments nécessaires des métamorphoses d'êtres plus complexes, composés subtils et insaisissables pour nos organes ou pour nos instruments d'observation. Sous des actions données ils produiraient l'organisme. Ces germes du corps futur existeraient avant le corps actuel ou se formeraient en lui[4].

En somme, peu importe la forme concrète que revêt

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 652-655 ; 2e édit., t. III, p. 221-224.
[2] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 655-656 ; 2e édit., t. III, p. 225-227.
[3] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 658-659 ; 2e édit., t. III, p. 228.
[4] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 660-668 ; 2e édit., t. III, p. 229-239.

le postulat. L'essentiel c'est qu'elle pose une relation entre la vie morale présente et la vie future[1]. L'essentiel c'est qu'elle permette le progrès par la liberté, qu'elle laisse entrevoir « le jour où les hommes... s'uniront dans la vérité, dans la justice et dans la souveraine beauté »[2].

Au point de vue de la finalité, la vie future est la destinée de tous les êtres. Au point de vue de la liberté, la vie future peut être seulement la destinée d'un certain nombre. L'être individuel doit conquérir cette vie, il peut donc la perdre aussi. L'immortalité résulte des droits, de l'état de la personne morale, et non d'une substance une et universelle. Elle est « un fait simplement possible, à espérer et dont la réalisation dépend, pour les différentes personnes, de certaines conditions que ces personnes peuvent remplir ou ne pas remplir dans leur vie présente ». Comme il décide pour sa personne et son existence actuelles, l'homme libre décide pour sa personne et son existence dans l'avenir, il choisit entre sa conservation et son anéantissement[3].

La vie ou la mort sont entre nos mains. Les postulats de la philosophie rejoignent les données de la Bible. La raison et la foi concluent de même ; l'homme devient immortel plutôt qu'il ne l'est, le salut est conditionnel. Le conditionnalisme seul est logiquement défendable. « L'universalisme a le défaut d'égaliser, en dernier résultat, les bonnes actions et les mauvaises, et de faire de la vie un jeu peu sérieux ; l'éternité des peines éter-

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. IV, p. 455.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 292.
[3] *Critique Philosophique*... 1878, t. I, p. 40.
Nouvelle Monadologie... p. 280, 457.

nise le mal et blesse la charité, ne garde pas la mesure dans la justice ; l'anéantissement des méchants est l'unique doctrine qui, posant à l'immortalité le bien pour condition, soit parfaitement d'accord avec cette identification du Bien et de la Vie, du mal et de la mort, dans laquelle se rencontrent l'idée dominante des textes eschatologiques de l'Ecriture et le développement spéculatif le plus acceptable du postulat de l'immortalité dans la doctrine criticiste de la raison pratique »[1].

[1] *Critique Philosophique*... 1884, t. I, p. 58.

CHAPITRE II

L'EXISTENCE DE DIEU

Pour que la morale soit satisfaite, l'homme vertueux doit trouver dans une vie qui prolonge la vie présente et l'enrichit, l'harmonie entre le bonheur et le devoir. Pour permettre la réalisation de cette harmonie, il suffit, en principe et en fait, que des lois, déjà constatées ou probables ou encore inconnues, assurent la constance et la perpétuité des êtres personnels. De siècle en siècle et de crise en crise la morale est devenue autonome ; elle est, même si elle est seule. Elle s'affranchit en même temps, et du dogme religieux d'une divinité souveraine, et du dogme philosophique d'un chimérique absolu. « L'humanité se passe de rois avec des lois ». La société des êtres peut suivre, ou constituer par le fait de son existence, des lois qui lui soient immédiatement inhérentes[1].

[1] *Premier Essai*... 1re édit. p. 366 ; 2me édit., t. III, p. 253-254.

I. — L'HARMONIE NÉCESSAIRE

Kant a jugé autrement. Désireux de sauvegarder l'ordre moral, il en appelle à un « auteur intelligible de la nature ». Entre l'ordre moral et l'ordre naturel Kant admet, en effet, une opposition complète ; pour être résolue, cette opposition nécessite l'intervention d'un législateur tout-puissant. Mais la contradiction invoquée par Kant n'est pas fondée. L'accord règne entre la nature et la fin des êtres, entre la nature et la loi morale qui pose, pour les êtres raisonnables, la plus essentielle des fins.

On objecte que cet accord est nié par l'expérience ! Si cette contradiction est permanente, nous sommes réduits avec Kant à chercher la solution dans les essences dites intelligibles et que l'on ne peut comprendre, qui, en théorie, supportent toutes choses et tous les êtres, et, en définitive, suppriment la réalité de nos lois et de nos personnes, la réalité de tout ce qui est connu. Si cette contradiction est passagère, si elle tend spontanément à une fin harmonique, la croyance à une destinée heureuse des êtres moraux s'appuie sur la raison même. Et pourquoi l'harmonie de la loi morale et de la nature ne serait-elle pas, à la fois, le double but de la nature comme de la loi morale ? La loi morale n'est-elle pas une donnée de la personne, de la nature? Qu'importe son origine ? L'origine première est toujours inconnue. L'essentiel c'est que la loi morale soit, et elle est.

La nature peut être agencée pour produire l'harmonie. La loi morale n'apparaît que dans le règne de la nature, dans la conscience existant sous des conditions de temps, d'espace, de qualité. L'apparition de la loi morale est en accord avec la nature, la satisfaction finale de cette même loi avec la même nature n'est qu'un développement de cette harmonie.

Réciproquement la loi morale est en étroits rapports avec la nature. Elle est accompagnée de désirs et de sentiments. Elle s'oppose bien à certaines passions, mais c'est pour en susciter d'autres. Elle implique la conscience d'une fin, de la pensée du bien, la volonté de tendre vers cette fin. Elle est une cause réelle. Les faits qu'elle produit transforment les sociétés. Elle modifie l'agent libre, et si profondément que, dans l'hipothèse de la palingénésie naturelle, l'homme reçoit de la loi morale ou la vie ou la mort.

II. — L'ATHÉISME

Donc l'harmonie se conçoit sans le recours à la cause suprême de la philosophie kantienne. Kant le concède d'ailleurs implicitement; il avoue que si Dieu n'existait pas, le monde n'en existerait pas moins et n'en serait pas moins soumis à des lois. Or, si nous pouvons nous représenter le monde et des lois sans Dieu, nous admettons que sans Dieu il y a cependant une régularité, un ordre. Il ne manquerait que la garantie d'un accord final entre la nature et la loi morale. Nous croyons à un peu d'ordre dans l'univers, à beaucoup d'ordre; pourquoi ne croirions-nous pas à tout l'ordre possible ? Pourquoi

au lieu d'une foi aussi rationnelle, imaginerions-nous l'hypothèse d'un Dieu que Kant déclare inconcevable à l'instant même où il le conçoit ?[1]

Mal posé par le substantialisme de Kant, mal résolu surtout par le noumène inconnaissable, le problème primordial de la raison pratique ne peut être évité. Et la croyance à l'accord de la nature et de la loi morale que propose Renouvier, offre un repos insuffisant à notre esprit et à notre cœur devant la grande énigme de la vie. D'autant plus insuffisant que cet accord est une croyance incertaine, une induction hésitante, alors que s'il existait réellement il serait un fait visible. Renouvier le constate plus tard et l'expression nouvelle de sa pensée fournit l'objection qu'il faut opposer à son expression première.

La personne, l'homme vrai que notre conscience découvre sous notre être empirique, est opprimée par les conditions de la nature et les exigences de la société, lesquelles sont à la fois contraires au bonheur et contraires à la justice. Même si on néglige la question de Kant, la question de savoir s'il y a « un auteur intelligible de la nature », le monde actuel, notre monde a besoin d'être justifié logiquement et moralement par un accord entre ses phénomènes, par l'harmonie des lois d'ordre naturel et des lois de l'esprit et de la volonté, car l'esprit et la volonté sont aussi au nombre des phénomènes, l'esprit et la volonté sont les phénomènes primordiaux nécessaires pour embrasser et comprendre les autres. Au nom de la liberté et au nom du devoir, la raison affirme l'existence d'un monde moral, fin du monde matériel et justification de ses désordres[2].

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 597-601 ; 2e édit., t. III, p. 149-154.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 453-455.

Dès lors une loi générale doit assurer les moyens de réalisation des fins particulières. Inconnue par sa nature, insondable en son origine, nous la formulons clairement par rapport à nous. Elle implique la moralité dans l'ordre et les mouvements du monde, elle appelle une sanction des lois morales de la vertu et du progrès, elle proclame la réalité externe et la suprématie du bien, elle est le Bien ; cette loi suprême peut prendre le nom de Dieu[1].

Cette affirmation est rationnelle et déjà religieuse. Abstraite d'apparence elle est essentiellement d'ordre pratique. Nous ne sortons pas de nos relations en la posant ; nous ne le pouvons pas du reste, l'origine première, la fin dernière, la totalité parfaite des phénomènes nous échappent ; de plus, si nous supposons possible cette connaissance impossible, elle reste une connaissance inutile, nos relations seules nous intéressent. La théologie subit, et de plus en plus doit vouloir cette limitation. Quant à la science, elle se contredit elle-même en cherchant à dépasser son domaine, celui des faits et de l'expérience. Une science qui n'est pas athée, au sens étymologique du mot, insoucieuse de Dieu et non hostile à Dieu, perd son caractère de science. L'athéisme est la méthode scientifique par excellence. Il s'interdit de déterminer l'indéterminable. Il est négateur du substrat imaginaire, esprit, matière ou substance, de la cause substantielle et de la fatalité aveugle. Il propose à la recherche non le tout infini mais les lois, rectrices des êtres.

L'athéisme renouviériste n'est pas l'athéisme contemporain. Celui-ci se confond avec le matérialisme ou avec le panthéisme. Dans ce sens, écrit Renouvier,

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 625 ; 2e édit., t. III, p. 186.

« l'athéisme est une erreur profonde, mortelle à l'humanité si elle prévalait. Un ordre de l'univers où les personnes sont englouties, où l'homme est un accident, sans destinée propre, où il n'y a de permanence que pour la pure matière ou telle autre abstraction non moins vaine, et de durée un peu longue que pour des genres impersonnels, cet ordre, ce prétendu monde, répugne au cœur, et la raison ne le fait pas comprendre tant s'en faut qu'elle en produise des preuves dirimantes. Nul homme de bonne foi, lié par le système qu'on voudra, ne fait difficulté d'avouer que cette religion du néant prononce contrairement à nos désirs les plus enracinés et les plus persistants, et ruine nos espérances les plus sacrées »[1].

Il faut proscrire l'absolu des théologiens ; il faut avec la même rigueur proscrire l'absolu sur lequel les matérialistes, les spiritualistes, les panthéistes échafaudent leurs impénétrables mystères. La doctrine qui contredit la pensée et ses lois équivaut au néant ; quel que soit le système et quel que soit son nom, la doctrine doit être rejetée. En revanche, la thèse qui dépasse l'expérience, le savoir immédiat, le monde connu, ne saurait être écartée soit au nom de la science qui la laisse en dehors de sa portée, soit au nom d'une philosophie qui la déclarerait impossible *à priori*. L'examen s'impose, et de cet examen sortent victorieuses bien des croyances qui semblent à trop de penseurs désormais éliminées des préoccupations rationnelles.

Ces paroles si vraies et si profondes n'auraient pas eu plus d'importance mais elles auraient gagné plus de clarté, elles auraient évité des confusions possibles, si

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 367-368 ; 2e édit., t. III, p. 255-256.

Renouvier ne s'était obstiné à employer un nom singulièrement inadéquat, malgré l'étymologie. L'athéisme respectueux de toutes les croyances morales et de tous leurs postulats, diffère du tout au tout de l'athéisme simpliste et banal professé par l'esprit sceptique ou par l'esprit borné. Le langage moderne et les modernes mœurs ne connaissent que le second. Le premier est-il encore une espèce du même genre ? Est-ce vraiment l'athéisme qui croit aux réalités supra-terrestres ou post-terrestres ? Selon Renouvier, il est permis de soutenir le paradoxe que les croyants, les chrétiens, sont athées. Le paradoxe ne semblerait pas inacceptable au philosophe qui déclare : « le véritable athéisme n'exclut pas le véritable théisme » [1].

III. — LE THÉISME

Le véritable théisme n'a rien de commun avec l'infini, le noumène, la substance, avec l'absolu. Dans l'absolu, y compris le théisme absolu, la personnalité disparaît ; les éléments de la personnalité maintenus nominalement sont radicalement éliminés, le fond stable et certain sur lequel nous pouvons bâtir nous est ôté, il ne reste que des propriétés métaphysiques incompatibles les unes avec les autres, contradictoires entre elles. Même quand on met l'absolu dans la volonté, avec Schopenhauer, dans le principe le plus personnel, on aboutit à l'anéantissement de l'homme et du monde.

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 368 ; 2me édit., t., III, p. 256.

Parce que théistes nions donc hardiment l'absolu et ses succédanés et ses dérivés. Le doute fait l'homme raisonnable, disait Renouvier. On peut ajouter maintenant : la négation prépare la croyance, loin de l'exclure l'athéisme prépare le théisme.

Le théisme renouviériste revêt, cela va de soi, une forme spéciale. Il signifie, en définitive, que le bien est une réalité plus large qu'un fait purement humain, le bien a une existence cosmique; il signifie que l'ordre moral est plus qu'un ordre juxtaposé à l'ordre physique, l'ordre moral est la fonction générale et supérieure de l'univers. La même interrogation posée pour la définition de l'athéisme se répète pour le théisme : le mot traduit-il exactement la chose, ou, la chose ainsi traduite est-elle bien celle que traduit habituellement le mot. Ce théisme paraît un peu étroit et un peu étrange, c'est un théisme sans Dieu. Dieu le remplit au contraire, protesterait Renouvier, car Dieu est « la réalité de l'harmonie des lois du cosmos et du progrès des personnes ». Croire en Dieu c'est croire à la souveraineté de l'ordre des fins[1].

La protestation confirme la remarque. Il est toutefois inutile d'insister. Renouvier corrigera, étendra, élargira lui-même cette conception de l'existence et du règne de Dieu, jugée d'abord « concrète et positive ». Son extrême réserve initiale dans la détermination du postulat de la divinité donne plus de puissance, plus d'irréfutable valeur à sa polémique contre les athées, contre les théoriciens qui n'admettent point « un ordre général de finalité, une présence extérieure du bien, une loi de conservation et de développement des personnes de la nature ».

[1] *Critique Philosophique*... 1872, t. II, p. 13.

Dire que Dieu est la fonction morale universelle ou la loi morale cosmique c'est rester dans l'ordre constituant de la conscience, dans un ordre défini par des phénomènes et des lois de moralité et de vie. Autre chose est de faire de Dieu la loi des lois ou l'ensemble des lois qui composent l'univers. Cette loi abstraite, cette totalité de fonctions, ne représentent rien d'intelligible pour nous. Nous ne connaissons pas le système des lois physiques, nous ignorons la plupart d'entre elles, nous ne saurons jamais si, autrement que dans leur enchevêtrement et leur conflit actuel, elles forment une unité. Surtout cette abstraction, cette addition négligent le caractère moral, le seul qui importe en somme, le seul clair en outre, et dont toute conscience peut se rendre compte. Loi des lois ou ensemble des lois, toutes les doctrines ont des droits à revendiquer cette définition, ce qui prouve qu'elle est à tout le moins inutile.

Partant de nous-mêmes et de la loi morale, donnée de notre nature, partant donc de notre moi seul, nous posons dans l'univers les éléments de l'harmonie. Comme l'immortalité, « la divinité au sens le plus large » est un postulat de notre raison pratique. Comprise de la façon la plus générale, afin de mieux exclure l'arbitraire, la conception morale de Dieu ne peut être attaquée que par les tenants de l'empirisme pur. La croyance en Dieu la plus simple, la plus primitive, la croyance nécessaire pourrait-on dire, est la croyance à un ordre de bonté qui sauve la personne et assure la victoire du juste. Dieu est le principe du bien dans le monde où se prolonge notre destinée [1].

Telle est la conclusion que permettent, ou plutôt et

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 629-630 ; 2me édit., t. III, p. 191-196.

mieux que dictent la *Logique générale* et la *Psychologie rationnelle*. Insuffisante pour le cœur, elle contient du moins pour la raison le germe fécond d'où peut sortir, d'où sortira une doctrine plus pleine. Il y a des points de départ qui obligent à la marche en avant.

Parce que les *Essais de Critique générale* ont inébranlablement établi ce minimum exigible au point de vue moral, *les Principes de la nature, la Nouvelle Monadologie, le Personnalisme, la Critique Philosophique, la Critique Religieuse* édifieront avec la précision et l'ampleur désirables. A la place du fatalisme, du matérialisme, du panthéisme, ruinés dans leurs prémisses comme dans leurs conclusions, il faut chercher et donner une autre explication de ce qui est ; la raison affranchie et disciplinée est prête pour d'utiles recherches.

IV. — LES PREUVES TRADITIONNELLES

La discipline n'est pas moins nécessaire à la raison que l'affranchissement dans les spéculations possibles.

Vouloir atteindre l'inaccessible, trouver l'évidence extérieure, dépasser les phénomènes, franchir les bornes des lois, c'est aboutir à des paralogismes. C'est l'essai que tentent les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, c'est le résultat qu'elles atteignent. Le mot de Kant est justifié par sa critique. Kant critique les démonstrations de la divinité dans l'esprit où ces démonstrations ont été faites ; les objections d'un partisan de l'absolu rendent visible l'impuissance de la pensée à

étreindre l'absolu. Renouvier corrobore en ce sens l'analyse kantienne. Mais, contre Kant, il reconnaît aux preuves, devenues de simples hypothèses, la valeur qu'elles ont.

Le nom de preuve sonne étrangement dans le néocriticisme, si l'on donne à ce mot le sens de contrainte logique. Pour qui sait que la croyance est à la base de notre vie mentale, inséparable de notre pensée première et présente dans tous ses efforts, pour qui croit à la liberté libre, à la liberté qui s'accepte, se choisit, se veut, pour qui tient compte des résultats acquis par la critique logique et psychologique, il n'y a pas d'arguments suffisants pour nous forcer à admettre les réalités fondamentales de notre personne, *à fortiori* n'y a-t-il pas de semblables arguments établissant les postulats impliqués par ces réalités.

Il est bon de rappeler, avec le raisonnement de Kant, auquel se réfère Renouvier, en quoi consistent les inductions nommées démonstrations.

La preuve ontologique fait sortir d'une idée, l'idée de Dieu, la preuve de la réalité de cette idée, l'existence de Dieu. Anselme de Cantorbéry lui a donné sa forme première et imparfaite, en théologie ; Descartes lui a donné, en philosophie, sa forme rectifiée et définitive.

La liste est longue des philosophes, plus longue encore est la liste des théologiens qui, en ce point spécial, devinrent cartésiens.

Quand la pensée qui se connaît elle-même examine les notions qu'elle renferme en elle, elle y trouve l'idée d'un être parfait. Elle conclut, par ce qu'elle aperçoit dans cette idée, que cet être parfait, que Dieu existe. La pensée a des idées distinctes de plusieurs autres choses mais rien ne l'assure de l'existence de leur objet. Dans l'idée de l'être parfait est comprise, au contraire, l'exis-

tence non-seulement possible, mais nécessaire. Si l'être parfait ne comportait pas l'existence, il n'aurait pas toutes les qualités, donc ne serait plus parfait. L'idée d'un triangle implique l'égalité des angles à deux droits et la pensée est convaincue que le triangle a trois angles égaux à deux droits ; de même l'idée d'un être parfait impliquant l'existence de cet être, la pensée est convaincue que cet être parfait existe [1].

Le moine Gaunilon avait déjà objecté à Anselme que le concept d'un objet ne saurait jamais en démontrer l'existence, et Thomas d'Aquin avait abandonné la thèse de son subtil prédécesseur. Dans sa *Logique transcendantale,* Kant fait voir combien est illusoire la déduction cartésienne.

Le concept d'un être parfait est tiré de notre seule raison ; c'est, par là même, avouer que la réalité objective de cet être est discutable. Descartes affirme qu'il est contradictoire de supposer un être nécessaire sans lui conférer l'existence, de même qu'il serait contradictoire de concevoir un triangle et de ne pas admettre qu'il eut des angles. Il y aurait contradiction si l'on conservait le sujet et si l'on supprimait l'attribut, si l'on croyait à l'être nécessaire et si on lui refusait l'existence. Mais il n'y a pas contradiction si l'on nie à la fois l'attribut et le sujet, si l'on nie l'être nécessaire avec l'existence. Dieu est puissant, est, par exemple, un jugement évident ; l'idée de Dieu étant donnée, l'idée de puissance en est inséparable. Si je soutiens que Dieu n'est pas, sans contradiction je supprime ainsi tous les attributs ; si je soutiens que l'être parfait n'est pas, je supprime sans contradiction l'existence de cet être. Anselme répondait

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*... p. 205-206.

et Descartes inclinait à penser que certains sujets, en l'espèce l'être parfait, ne sauraient être niés. Cela revient à poser encore la question, à confirmer simplement et sans motif nouveau ce qui est en discussion. Veut-on faire du concept d'un être parfait une exception, en ce sens que dans la perfection est comprise la réalité, dans la réalité l'existence et que si l'existence est supprimée la possibilité de l'être parfait l'est également ! Il est facile de saisir que la contradiction est, précisément, de supposer *a priori* l'existence dans un concept envisagé au simple point de vue de la possibilité. La faute première du raisonnement consiste dans la confusion entre un attribut possible et un attribut réel.

« Le réel, écrit excellemment Kant, ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent écus réels ne contiennent absolument rien de plus que cent écus possibles. Car, comme ceux-ci signifient le concept, et ceux-là l'objet et sa position en elle-même, s'il y avait quelque chose de plus dans l'objet que dans le concept, mon concept n'exprimerait pas l'objet tout entier, et n'y serait pas non plus conforme. Mais il y a plus dans ma fortune si je possède réellement cent écus, que si je ne les ai qu'en idée (c'est-à-dire dans leur possibilité), car l'objet en réalité n'est pas simplement contenu analytiquement dans mon concept, mais il ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que, par sa présence hors de mon concept, ces cent écus pensés soient le moins du monde augmentés. »[1]

De même, il ne suffit pas de concevoir un être parfait, il faut savoir si cet être existe. Pour passer de l'affir-

[1] *Critique de la Raison pure*... trad. Barni, t. II, p. 201-202.

mation de la possibilité à l'affirmation de l'existence, il faudrait que la connaissance de l'objet soit possible *à posteriori.* Or le concept d'un être nécessaire, issu de la pensée, échappe à cette connaissance ; la réalité de l'être parfait ne peut donc être établie.

Leibniz pour donner plus de force à la preuve ontologique essayait de démontrer que l'idée d'un être parfait n'implique pas contradiction. Par conséquent il est permis de passer de l'essence à l'existence. Et l'être parfait n'implique pas contradiction si on le définit comme un être doué d'attributs infinis. Un tel être ne rencontre, en effet, ni un obstacle, ni une opposition, soit pour la réalité, soit pour l'exercice de ses facultés. Méthode vraiment étrange, remarque Renouvier. Introduire la contradiction dans l'idée même de Dieu, assembler dans l'idée de Dieu tous les attributs contradictoires, ce n'est pas rendre plus acceptable la possibilité de Dieu.

Kant lui-même conclut brusquement sa polémique contre les preuves traditionnelles en acceptant une idée de Dieu dont il ne donne aucune justification. Oubliant ses arguments relatifs à la thèse de Descartes, il reprend cette thèse sous une autre forme et, par l'idée de l'inconditionné, prétend établir l'existence de l'inconditionné. Il applique la méthode qu'il vient de réfuter. L'idéal de la raison pure achève et couronne toute la connaissance humaine. Kant appelle son Dieu : l'Etre suprême sans contradictions ni défauts. Mais il ne suffit pas de le nommer ainsi pour qu'il soit vraiment tel. Et rien d'aussi antirationnel n'a été proposé à la croyance que ce Dieu kantien qui partage avec celui de Leibniz cette propriété de résumer toutes les contradictions métaphysiques [1].

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 309,

Renouvier juge définitive la critique de Kant. Le dogmatisme rationnel, réduit à lui même, est manifestement incompétent. « Le philosophe reste enfermé dans sa propre idée, dont ce terme l'existence, n'a pas le don de le faire sortir plus que cet autre, la perfection ». Considérée comme un syllogisme la preuve ontologique est sans portée. Considérée dans son véritable esprit, débarrassée de la substance, réduite à ce qu'elle contient : une idée, mais une idée dont la force peut entraîner et motiver la croyance, la preuve ontologique garde, rationnellement, une valeur que le criticisme a dissimulée, que l'argument développé par la preuve cosmologique vient appuyer [1].

La preuve cosmologique repose sur le principe de causalité. Le monde est contingent ; la série de ses phénomènes ne contient pas la raison de leur ensemble ; pour être complète la série causale doit aboutir à une cause absolument nécessaire, à un premier principe. Cet être nécessaire est l'Etre suprême.

Le concept de nécessité qui porte toute la preuve aurait lui-même besoin d'être prouvé. Quelque chose existe, c'est là le fait d'expérience ; un être nécessaire doit exister, c'est la conclusion tirée de ce fait. Où est le lien intermédiaire ?

Au point de vue de la causalité, cet être nécessaire n'a point de cause ou bien est cause de lui-même. S'il n'a point de cause, la question n'est pas résolue ; nous en sommes au même point que les philosophes se refusant à sortir de la contingence ou ne cherchant pas dans la nécessité des choses une réalité qui les dépasse.

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 310.

S'il est cause de lui, nous nous trouvons devant l'impossible. Pour être cause, il faut que ce qui est cause existe ; pour se causer, il faudrait que l'être nécessaire se précédât lui-même, existât avant d'exister. L'existence cause de l'existence nous enferme dans la contingence sans terme. La cause est une relation. S'il s'agit d'une cause première, parce qu'elle est première elle échappe en ce qui la concerne à la relation antécédente ; on la pose uniquement en relation avec ses effets.

Leibniz a senti le danger de la « causa sui ». Il désigne l'être nécessaire comme hors de la suite des choses, comme portant en lui la raison de son existence... et prend soin de laisser à ces expressions un sens indéterminé. Par suite, le nouvel énoncé du problème ne tient pas lieu de solution.

Au point de vue de la succession, l'être nécessaire n'a pas commencé. Il est donc éternel. Si l'on entend par là que l'être nécessaire est étranger à la succession, soit en lui, soit hors de lui, étranger au temps, l'être nécessaire manque d'intelligence, car l'intelligence range ses représentations sous la loi de succession ; l'être nécessaire n'a pas conscience de lui car la conscience suppose le rapport du sujet à l'objet et la mémoire, laquelle implique le temps. Si l'on entend par éternel que la liaison des phénomènes dont se compose l'être nécessaire manque de terme initial, nous tombons dans la contradiction du procès à l'infini. L'être nécessaire éternel nous est incompréhensible [1].

Cependant la loi de causalité intervient pour soutenir la probabilité de la thèse divine, ou plus exactement pour soutenir la thèse de la probabilité de Dieu.

[1] *Nouvelle Monadologie...* p. 311.

Le principe du nombre s'applique à la causalité. Aussi loin que l'on puisse remonter, ou que l'on veuille remonter, dans la suite des conséquents et des antécédents, la logique oblige à poser un terme premier, une cause première, une limite à la régression, sous peine de statuer le nombre infini, la contradiction. Il y a donc un être premier, un être nécessaire au commencement de la série finie. Mais cette nécessité est tout autre que celle dont parlaient Descartes, Leibniz et Kant, autre que la nécessité dite de nature et qui ne peut se définir par aucune loi, par aucun rapport, qui par quelque côté conduit toujours au panthéisme. Cet être est nécessaire pour terminer la série des rapports dans le passé, pour suspendre à une première cause la chaîne des causes. En ce sens la contingence du monde conduit à poser l'existence de Dieu [1].

Assurément ce Dieu, cet être premier ne saurait être défini comme « causa sui », ce qui entraînerait dans un cercle vicieux ; mais sous la forme défectueuse, on peut saisir l'idée de la définition, l'exprimer rationnellement en disant que cet être premier, Dieu a la possession entière de soi, Dieu est pleinement indépendant de tout pouvoir externe [2].

La troisième grande preuve invoque la loi de finalité, l'harmonie que révèlent les phénomènes du monde actuel. Pas plus que les autres elle ne convainc de la certitude d'un être nécessaire, si l'on s'en tient à l'intellectualisme pur ; mieux que les autres elle offre une assise ferme à la croyance en Dieu, si l'on considère les réalités morales. La critique de Kant ne porte pas

[1] *Nouvelle Monadologie...* p. 312.
[2] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques...* p. 208.

contre elle comme elle porte contre la preuve ontologique. Kant juge que si l'être suprême trouvait une place dans la série des phénomènes, il deviendrait un terme de cette série, exigeant lui aussi un principe supérieur. S'il est en dehors de l'enchaînement des causes, quel est le chemin qui mènera jusqu'à lui, puisque la recherche causale n'est légitime que dans le monde empirique ?

Inspiré par le concept du noumène, l'argument est aussi inintelligible que le noumène mystérieux. Certainement, l'être suprême a sa place dans la série des phénomènes, une place déterminée, la première, et il est un terme de la série, un terme connu, le premier. Pourquoi réclamerait-on un principe supérieur ? Que serait ce principe sinon un autre phénomène, car rien n'est sinon des phénomènes ? Ce terme premier est aussi le premier principe.

Plus dédaignée que les deux autres preuves par les tenants de l'absolu et de l'infini, la preuve téléologique est à la fois la plus logique et la moins abstraite. Si l'on renonce, comme il le faut, à la démonstration par la seule raison pure, il reste l'induction tirée de la coordination des moyens et des fins qui se révèlent dans les phénomènes, induction concluant à l'existence d'un ordonnateur. Il est vrai que la disproportion est immense entre l'expérience et la réalité, entre des œuvres où nous voyons une fin harmonique et l'étendue prodigieuse de l'univers. De plus, nous ignorons le mode d'établissement premier, nous ignorons le terme dernier des rapports constatés. Dans le présent même, ces rapports sont mêlés d'incertitudes et de conflits. Pour que la preuve téléologique porte, elle doit faire appel à la croyance à l'ordre et au bien, elle doit se compléter par l'hypothèse du développement des destinées dans

la direction du bien, d'une fin suprême où les personnes ont leurs fins propres satisfaites. Alors l'argument vaut. Il ne s'adresse qu'à la raison pratique, mais il engendre pour cette raison qui est la vraie raison, l'unique raison souveraine, malgré l'arbitraire division et la subordination arbitraire de Kant, il engendre donc pour la raison la croyance. Abandonnant l'observation des merveilles physiques en regard desquelles on peut trop facilement, avec Stuart Mill, dresser la masse des maux inhérents aux lois de la nature, il substitue la téléologie morale à la téléologie indéterminée. Le vrai fondement de la preuve est la foi dans le bien. L'épître aux Hébreux — non l'épître aux Romains comme l'écrit Renouvier — a défini admirablement cette foi : l'essence des choses qu'on espère[1].

Pour le néocriticisme qui suppose un ordre moral cosmique et une destinée immortelle des êtres, l'argument fourni par la finalité emprunte à cette loi universelle, fondamentale, nécessaire, une très considérable valeur. Dans la philosophie qui étend au domaine religieux les principes des *Essais*, cette preuve est jugée suffisamment concluante pour donner à la conscience morale la paix et la foi.

Jusqu'ici toutefois Renouvier a montré que la fin dernière des créatures pouvait être assurée par l'harmonie foncière des lois ou par une loi générale. S'il y avait de la place pour une personne, pour Dieu, il n'y avait pas de raison décisive pour le postuler dans le système que développent la *Logique* et la *Psychologie*. Ou plutôt la raison demeurait implicite. Mais elle était présente. Si la personnalité est une catégorie, la plus haute caté-

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 281-283.

gorie, si la conscience est la forme sous laquelle nous concevons la vie, la forme universelle, il faut, évidemment, concevoir soit l'être nécessaire, comme l'appellent les preuves ontologique et cosmologique, soit le terme premier ou la cause première, soit le concept du Bien, sous la catégorie de la personnalité, sous la forme d'une conscience.

V. — LA PERSONNALITÉ

Renouvier se rend compte que l'idée la plus générale de Dieu nous conduit facilement à la personnalité divine. Les spéculations sur les attributs métaphysiques de l'être premier et nécessaire, sur la substance aux propriétés contradictoires, finissent dans la vaine ontologie qui les a suscitées. Personnifier la chimère, le zéro, c'est, après avoir identifié la réalité avec la chimère et avec le zéro, se contredire une fois de plus. Le néocriticisme fait du postulat de la divinité une généralisation de facultés appartenant déjà à la personne. La personnalité de Dieu semble posée en même temps que son existence. Elle ressort en outre de la preuve appuyée sur l'ordre du monde. Celle-ci en effet peut être présentée de la manière suivante :

« On ne conçoit un rapport de finalité qu'en supposant une conscience quelconque, capable de se diriger d'après une fin. Si donc on admet la finalité des êtres comme loi du monde, on doit admettre aussi une intelligence qui embrasse l'ensemble de ces êtres et de leurs fins.

Plus simplement encore et sans syllogisme :

Le Bien en sa généralité peut-il être conçu exister d'une réalité externe et n'exister pas représentativement dans une certaine conscience »[1].

Cependant la critique a rejeté en dehors de la connaissance possible une synthèse unique et totale des phénomènes quant à leur nombre et à leur durée, à leur espèce et à leur devenir, à leur cause et à leur fin, et l'impossibilité a englobé la synthèse quant à la conscience des phénomènes[2]. Or, poser une intelligence, une conscience, donc une personne qui totaliserait l'ensemble et la fin des phénomènes, c'est affirmer de nouveau la synthèse totale, la synthèse rationnellement irréalisable. Il est vrai que la finalité, loi caractéristique de l'ordre représentatif et passionnel étendue à la nature entière, se fonde sur la conscience, n'est compréhensible et n'est réelle que si la conscience est vivante et capable de poursuivre son but. « Mais, interroge le philosophe hésitant, suis-je obligé de marquer l'origine première de cette loi dans l'unité d'une anticipation et d'une compréhension parfaite de la série des phénomènes ? Ne puis-je donc penser qu'elle a fait son apparition et suivi sa marche multiple, dans la mesure de l'avènement des êtres, selon leurs degrés d'avancement, avec les rapports mêmes de puissance et de tendance, parties inséparables de leur constitution naturelle »[3] ?

Le théisme métaphysique veut que le Bien, que la loi universelle des fins procède d'une intelligence envelop-

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 671-672 ; 2me édit., t. III, p. 246.

[2] *Premier Essai*... Quatrième partie. De la limite extrême de la connaissance.

[3] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 672 ; 2me édit., t. III, p. 247.

10

pant, avant le commencement du temps et pour jamais, la totalité de l'univers. Une pareille conclusion complique le problème bien loin de le résoudre. Mettre l'explication de toutes choses dans une chose plus générale qui s'explique moins encore que les premières, n'est point rendre le tout intelligible. Les causes et les fins des existences relatives ne sont pas plus claires quand on les rattache à une autre existence, la question est simplement reculée, et de plus, cette autre existence supposée soulève de nouvelles questions plus obscures.

L'erreur de méthode fréquente en théologie consiste à remplacer un problème par un autre problème. C'est le vice initial et commun des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Les phénomènes ne pouvant avoir toujours été, on évite le procès à l'infini en supposant une cause première de leur production. Mais cette cause, cet être premier ne peut avoir toujours été sans que le procès à l'infini ne se retrouve dans ses pensées et ses actes, dans sa vie passée. Un monde contingent éternel est absurde, un être éternel vivant l'est tout autant.

De même pour la finalité. On rend compte des fins de la nature et de l'homme en les résumant dans une conscience supérieure. Mais il y a identité entre l'énoncé et la solution ; il y a difficulté pareille à savoir comment les fins particulières sont et se développent ou comment la fin universelle existe. En appeler à Dieu pour expliquer la cause, la fin, l'existence, c'est exprimer d'une manière différente et plus compliquée le problème que l'on envisage. Vouloir expliquer Dieu posé comme cause première, comme fin dernière, comme raison de l'existence, c'est tomber dans l'inintelligible ; la cause première ne s'explique pas, la fin dernière

ne s'explique pas, l'existence générale ne s'explique pas [1].

La raison de l'illusion commune à toutes les preuves et à toutes les démonstrations concernant l'existence de Dieu a été constatée ; elles veulent atteindre l'absolu. La même raison marque l'illusion commune à toutes les argumentations concernant la personnalité de Dieu : elles veulent décrire l'absolu. L'atteindre et le décrire sont deux tentatives vouées à la même déception puisque l'absolu n'est pas. Il n'est pas plus dans la conscience qu'ailleurs. La réalité externe du bien, la destinée progressive des êtres, la subordination des phénomènes à une loi de finalité peuvent être maintenues dans leur intégrité sans la chimère d'une conscience infinie et éternelle.

Si l'on renonçait à l'absolu, si l'on envisageait comme correspondant aux fins intéressant l'homme, une conscience générale mais nettement déterminée, si l'on considérait la personnalité divine comme limitée, ainsi que l'est toute personnalité intelligible, la question de l'existence, la question de la personnalité de Dieu, ne rencontrerait plus les objections qui contraignent à la négation ou à l'abstention.

La personne de Dieu est affirmée non plus pour dévoiler l'origine première et l'essence intégrale des lois de l'univers. Elle est comprise elle-même dans la portée de ces lois. Elle n'a point les attributs infinis par lesquels les dogmaticiens la dénaturent. Ses facultés sont limitées en elles-mêmes comme le sont l'intelligence parfaite et la volonté parfaite, soumises au nombre et au temps. Ses facultés sont limitées vis-à-vis de nous puisque nous sommes libres, c'est-à-dire puisque notre

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 673-674 ; 2me édit., t. III, p. 247-248.

liberté est une borne à la science et à la puissance divines.

« Enfin, nous avouons franchement ce Dieu, s'il est, pour le premier des êtres, être comme eux. Il aura la perfection de moralité, bonté, justice (n'est-ce déjà assez ?) et celle-là n'implique point contradiction. Il jouira de sa vie, possèdera ses puissances, projettera ses actes avec une portée d'expérience et d'intelligence incomparable, aussi supérieure à tout ce qui est de nous qu'on voudra le concevoir et qu'il sera possible de le définir, mais pourtant renfermée dans ce qu'il faut de bornes pour que, à force d'abstraction et de généralisation abusives, ses facultés ne disparaissent pas devant les nôtres, tandis que nous penserions anéantir les nôtres devant les siennes. Et il disposera des causes et des fins de notre monde, autant que le permettent la liberté et l'individualité des personnes qui ne sont pas lui, et les lois générales sous lesquelles il se représente sa propre existence enveloppée »[1].

Les résultats de la critique renouviériste jusqu'ici exposés paraissent acquis. S'ils ont été contestés, ils n'ont pas été réfutés. La pensée s'efforce en vain de pénétrer l'être total du monde; il n'y a pas de science du tout, de l'universel, de l'indéfini. Le Dieu que les premiers dogmaticiens, sous l'influence de Platon, comme trop de dogmaticiens contemporains, sous l'influence de Kant, posent comme un équivalent de cet être total est un nom, un nom vide et vain en théologie, comme le sont en philosophie les noms de substance ou d'absolu. Les qualités diverses, toutes infinies,

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit. p. 676 ; 2me édit. t. III, p. 252.

données à ce Dieu, développent l'une après l'autre toutes les contradictions que, désespérant de résoudre, on a résumées et renfermées dans le concept divin. Un tel Dieu — défi jeté à la raison pure — est inutile pour la raison pratique. Il ne possède rien de ce que réclame notre conscience morale ; il n'est pas plus acceptable pour la foi que pour l'entendement. Plus que l'entendement, la foi réclame un Dieu qui soit une personne vivante, tel que nous le représentent les livres de la Bible et tel que Jésus-Christ nous l'a révélé. Le Dieu synthèse du monde, le Dieu synonyme de l'absolu, n'est pas une personne vivante, il n'est pas une personne. Ou bien donc l'absolu, ou bien la personne... c'est le dilemme qui résume la spéculation théorique. Au point de vue rationnel le choix n'est pas douteux ; pourrait-il l'être au point de vue religieux ?

CHAPITRE III

L'UNITÉ DIVINE. — LES ORIGINES

Poser, comme l'exige la logique, un commencement premier des choses, concevoir ce terme initial sous la catégorie de personnalité et faire de lui une conscience, comme l'exige la psychologie, c'est aussi comme l'exigent les postulats moraux, croire en une personne qui fonde et qui résume l'ordre de justice et de bonté.

D'autres questions surgissent immédiatement concernant cette personne et, en particulier, cette question qui précède toutes les autres : faut-il dire « une personne divine » ou « des personnes divines » ? L'hypothèse est également possible sous ce double aspect ; le principe de contradiction ne nous incline pas plus vers l'unité que vers la pluralité.

I. — LE POLYTHÉISME

Pratiquement, la coutume, le milieu, l'éducation ne nous ont mis en présence que de l'unité divine, mais la tradition a besoin d'un contrôle et d'un fondement. Philosophiquement, le préjugé de l'absolu semble appuyer la thèse de l'unité divine, mais l'absolu n'est qu'un préjugé.

En réalité, pour l'esprit indépendant, il n'y a plus d'ineffaçable hiatus entre le monothéisme et le polythéisme. Le polythéisme même, plus que le monothéisme, apparaît comme la conclusion naturelle des postulats moraux. L'immortalité des personnes, le progrès de la vie et de la vertu peuplent l'univers d'êtres supérieurs ; on comprend que, parmi ces êtres, les races anciennes aient appelé dieux ceux dont elles pouvaient honorer la nature et bénir les œuvres.

Mais l'apothéose n'est pas le seul chemin qui conduise à la conception des dieux. Les lois du monde permettent aux individus de monter à la justice par la liberté, à la sainteté par la justice et par la sainteté à la divinité. Par une induction très simple et quasi spontanée, la croyance à la divinité place dans le ciel, « dans les régions supérieures de la conscience et de la nature, des séries d'êtres qui surpassent l'homme en intelligence, en organisation, en pouvoir, en moralité »[1].

Un tel polythéisme, accorde Renouvier, n'est pas

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit.. p. 678 ; 2e édit ; t. III, p. 255.

exclusif du monothéisme. Avec des dieux peut exister un Dieu. Le Dieu supérieur, souverain, le Dieu unique, serait la première de ces personnes divines, la personne que l'antiquité appelait : *rex hominum deorumque.* Et l'idée de la hiérarchie céleste est à ce point normale, qu'on la rencontre dans les religions les plus opposées en principe à la thèse de la pluralité des dieux.

La pluralité a donc pour elle d'être comme une suite logique de l'immortalité des personnes. Quand on cesse de concevoir Dieu d'une façon générale, comme harmonie des lois du cosmos et des lois de la personne, quand on essaie de personnifier l'objet divin, cet objet se multiplie aussitôt, selon la notion que nous avons de la personne, selon la croyance qui place des êtres immortels sous les lois de l'univers. D'ailleurs, il nous est permis de croire que les personnes divines se répartissent en séries distinctes et indépendantes, que, inégales entre elles ou, au contraire, égales dans le degré le plus élevé qu'elles aient atteint, elles sont affranchies de toute hiérarchie ; inversement il nous est permis de croire qu'elles reconnaissent la supériorité, l'autorité d'une personne plus élevée que les autres par le rang, l'intelligence, la puissance, d'un vrai Dieu au-dessus d'elles.

Les *Essais de Critique générale* laissent la question en suspens. Les motifs généraux d'ordre moral qui ont guidé la décision du philosophe ne jouent plus en ce point du débat. Prendre un parti pour ou contre l'une des thèses de l'unité, de la pluralité, c'est professer une religion. Sans se départir de cette réserve, pour mieux éclairer les éléments du problème, Renouvier signale une analogie entre l'esprit des institutions politiques et l'esprit des conceptions religieuses. Unité et pluralité diffèrent comme diffèrent une république et une monar-

chie, unité et monarchie se rapprochent comme se rapprochent république et pluralité. La comparaison pratique des deux formes religieuses accentue et justifie la ressemblance théorique.

Le monothéisme c'est l'autorité royale, tantôt autocrate et absolue, tantôt tempérée par une certaine liberté accordée aux sujets. Trop souvent, il est vrai, cette liberté est un don non seulement révocable mais illusoire, supprimé par le plein exercice des facultés divines ou des pouvoirs de l'Etat. Toute la vie et tous les biens seront rapportés par ses sujets au roi du ciel; il n'est pas de trop grand sacrifice pour la piété.

La personne suprême est alors l'origine et la cause des êtres subordonnés comme leur fin véritable et dernière. Tout vient d'elle et tout tend vers elle. Le culte qu'on lui rend anéantit à ses pieds ses adorateurs ; libres, ses créatures se disent néanmoins en sa puissance et leur unique délivrance est dans son secours ; elles s'accusent du mal qu'elles commettent et du mal qui les accable ; les destinées immortelles dépendent du jugement du Souverain qui applique la loi décrétée par sa volonté.

Pour combler l'abîme entre Dieu et les êtres humains, on rapproche Dieu des hommes par les côtés qui semblent les plus étrangers à la divinité, par le sacrifice et par la douleur ; on rapproche les hommes de Dieu en choisissant parmi eux des saints et des intercesseurs. Le roi suprême a dans le ciel des ministres qui sont les anges, sur la terre des représentants qui sont les prêtres ; ni les uns ni les autres ne portent atteinte à son unité intangible.

Le polythéisme c'est la pluralité des pouvoirs dans l'unité de la direction. Le polythéisme rationnel abandonne les cosmogonies physiques ou symboliques, équi-

valents de la tendance unitaire. Il admet un développement de l'ordre et des lois, un enrichissement du bien, une vie pleine et progressive des personnes, une coordination des consciences selon des rapports inhérents à leurs natures. Quant à résoudre le problème du pourquoi... le polythéisme est impuissant ; il ignore l'origine et la cause des personnes divines, mais le monothéisme n'est pas moins impuissant en ce qui concerne l'origine et la cause de la personne unique [1].

La foi à l'immortalité est le fondement de la foi à la divinité. L'existence de plusieurs personnes supérieures et célestes correspond, plus naturellement, plus complètement que l'existence d'une seule personne semblable, au postulat de l'immortalité des êtres humains. Au point de vue moral, le concept de la pluralité équivaut au concept de l'unité si même il ne lui est supérieur. Le monothéisme s'est souvent présenté comme un principe de concentration et d'absorption de l'être, de tout être, réduisant au néant ou au moindre être les autres vies. Le polythéisme a eu dans l'histoire son culte jaloux et ses sacrifices barbares ; ceux-ci et celui-là se retrouvent dans le monothéisme.

Les affirmations théoriques constitutives du polythéisme comprennent les objets les plus généraux de la raison pratique :

« La nature humaine élevée à sa plus haute dignité, grâce à une énergique affirmation de la liberté, que ne vient plus combattre l'idée de la toute puissante unité divine ;

La nature des êtres supérieurs, conçue comme analogue à celle des êtres personnels que nous connaissons ; non qu'il ne puisse en exister d'autres, mais parce que

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 679-684 ; 2me édit., t. III, p. 255-262.

nous ne saurions en définir d'autres intelligiblement ;

Par suite, une base indispensable établie pour les communications et pour la société possible de tous les habitants du monde ;

Les fins de la vie placées dans la vie même, indéfiniment prolongée, et dans les relations mutuelles des personnes, et dans leur perfectionnement propre, moral, rationnel, organique, en harmonie avec les évolutions physiques des milieux ;

La fin dernière et absolue formellement repoussée, puisque sa possession, aussi bien que la dépendance à l'égard d'une cause absolue première, supposerait l'entière absorption des fonctions individuelles ;

Les destinées régies en partie par des lois inéluctables, en partie déterminées, sous ses lois, par les actes libres des agents moraux, qui deviennent ainsi de plus en plus les auteurs, les créateurs de ce qu'ils sont ;

La liberté de la foi, le respect mutuel des consciences dans la société humaine, à cause des rapports divers que l'esprit religieux peut se représenter entre la vie présente et la vie future, entre les êtres connus et ceux dont la croyance peuple les voies célestes du temps et de l'espace ;

Par le seul effet d'une division naturelle des cultes spontanés, la raison commune de l'humanité, les sciences, les arts, laissés sans crainte ni scandale à l'élaboration de leurs méthodes et de leurs œuvres ;

Enfin l'autorité sacerdotale réduite à ce qu'elle peut être lorsque les religions diverses étant en exercice, une seule est et doit être proscrite, celle qui vise à la théocratie, c'est-à-dire à la destruction des autres et à l'anéantissement de la liberté, sauvegarde universelle »[1].

[1] *Deuxième Essai*... 1re édit., p. 686-687 ; 2me édit., t. III, p. 264-265.

II. — LE MONOTHÉISME

Renouvier se défend d'opter entre le monothéisme et le polythéisme, de laisser la critique pour accepter la foi ; le philosophe fonde une école et non une église. La sympathie intime pour le polythéisme est toutefois sensible, la préférence qui lui est accordée est indéniable, ne serait-ce que dans la manière dont se déroule l'exposition de la doctrine, ne serait-ce que dans la manière dont son harmonie avec le système politique défendu dans le *Manuel du Républicain* est soulignée. Ce choix discret ou inconscient étonne et choque peut-être.

Si l'on songe, d'une part, que le philosophe tient compte seulement des inductions exigées par la morale, on conviendra que ces exigences sont remplies par l'existence réelle d'une divinité, indépendamment de la conception que l'on imagine de cette divinité. Si l'on objecte que vingt siècles après Jésus-Christ, il ne saurait guère y avoir d'hésitation, même pour un philosophe, sur la représentation morale de la divinité, il sera bon d'observer qu'une certaine forme du christianisme, le catholicisme romain, présente précisément cette glorification des personnes, cette apothéose des créatures, cette divinisation d'êtres humains dont parle Renouvier. Si l'on insiste sur ce fait que, malgré tout, dans de multiples églises chrétiennes, y compris l'église romaine, le monothéisme est la doctrine universelle, il faudra se souvenir d'un autre fait, à savoir que la théologie des conciles de Nicée, de Constantinople, de Chalcédoine

affirmait, que des théologiens modernes acceptent encore la multiplicité des personnes divines. La trinité chrétienne n'est pas une doctrine de l'unité divine. Tous les raisonnements et toutes les subtilités ne prévaudront point contre cette évidence que trois Dieux, même « coéternels, cosubstantiels » d'après les symboles du quatrième et du cinquième siècles, trois Dieux sont plusieurs Dieux. Et déclarer que le nombre 3 est équivalent au nombre 1 ce n'est pas supprimer le polythéisme, mais c'est rendre le polythéisme contradictoire et le monothéisme incompréhensible.

D'autre part, il est manifeste que les raisons données par Renouvier en faveur du polythéisme sont mal fondées en droit, comme les heureuses conséquences attribuées au polythéisme sont mal fondées en fait. Que l'on mette dans les thèses énumérées le singulier à la place du pluriel, pour ce qui concerne la divinité, et toutes les thèses, sans en excepter une seule, conviennent également au monothéisme. La dignité de la nature humaine relevée et la nature de l'Etre suprême représentée comme analogue à celle d'un être personnel, les fins de la vie placées dans la vie et l'absorption des fonctions individuelles dans une cause absolue repoussée, les destinées régies par des lois déterminées et par des actes libres, la liberté de la foi et le respect des consciences, l'autonomie des sciences et l'indépendance de la raison, le sacerdoce réduit à sa mission propre et la religion maintenue dans son domaine, se rencontrent et se légitiment dans le culte de Dieu non moins que dans le culte des dieux.

La transposition est plus facile encore pour les bienfaits du polythéisme, et l'histoire appuie d'exemples sans nombre leur attribution au monothéisme. La description du monothéisme que Renouvier esquisse est la

description d'une forme du monothéisme : la forme catholique romaine. Encore cette description ne convient-elle qu'à certains moments spéciaux de cette forme particulière : la césaropapie d'Innocent III ou de Grégoire VII, le Syllabus de Pie IX. Tel n'est point le vrai monothéisme, le monothéisme des nations civilisées et des esprits rationnels, tel n'est point le christianisme. Une critique ainsi restreinte n'atteint pas la doctrine générale ; le monothéisme reste sauf.

Quant aux raisons qui lui sont favorables et que Renouvier n'a point aperçues jusqu'ici, il suffit de suivre la progression du néocriticisme pour les rencontrer, convaincantes et décidément déterminantes.

La grande preuve de l'unité divine est, en même temps, la grande preuve de l'existence divine. Elle provient de l'expérience, car c'est bien une expérience que l'observation des lois du monde, si la définition de leur nature est une métaphysique.

On sait que, selon Renouvier, et la conception renouviériste est ici la conception rationnelle, on sait que une loi n'est pas une entité, n'a pas une existence propre par elle-même et indépendamment de toute autre existence. Une loi est une relation constatée, vérifiée, un rapport établi, une loi est une idée. Sans conscience qui pense il ne saurait y avoir d'idée pensée ; la loi est inséparable de la conscience ; affirmer qu'une loi est c'est affirmer qu'une conscience a pensé cette loi.

Or notre monde est placé sous des lois concordantes, sous des lois qui forment une prodigieuse harmonie. Qu'il puisse exister d'autres mondes que le nôtre, que ces mondes différents soient soumis à des lois différentes, il n'y a là rien d'impossible, mais il n'y a là rien de

connaissable, et il est inutile de raisonner sur l'inconnu [1]. Il faut se borner au connu, considérer le seul monde qui nous soit perceptible, s'appuyer sur les seules catégories qui nous soient données.

Il est manifeste que, par leurs désirs et leurs appétits, leurs perceptions, leurs actes, les êtres vivants se meuvent dans l'espace et le temps, calculent des quantités et discernent des qualités, ont conscience de changements qu'ils éprouvent et savent qu'ils peuvent produire des changements, sont convaincus que dans tel cas, à tel moment, ils sont causes de telles circonstances et de tels faits, qu'ils poursuivent par des moyens déterminés une fin précise. Les lois multiples qui régissent l'être individuel, s'unissent dans un accord parfait sur le fond commun de conscience qui est la personnalité.

Bien plus. Non seulement tous les êtres individuels sont des personnalités, c'est-à-dire des unités propres, mais toutes ces personnalités, toutes ces unités propres, mises en rapport les unes avec les autres, mêlant leurs vies, leurs actions, leurs pensées, leur vouloir, forment une harmonie nouvelle et plus grande : leurs impressions et leurs idées correspondent, leurs sensations et leurs réflexions s'accordent, leurs inférences les mènent aux mêmes conclusions, leur monde est le même, leur logique est la même, leur science est la même [2]. « Les divergences ne commencent que là, avec des perturbations de la sensibilité et des passions, dont la nature exceptionnelle nous est parfaitement appréciable, ici, quand se posent des questions qui n'admettent que des

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 156.
[2] *Année Philosophique*... 1890, p. 40-41.
Principes de la nature... 2[me] édit., t. II, p. 341-342.
Esquisse d'une classification systématique... t. II, p. 205.

solutions ou des hypothèses invérifiables, mais sur lesquelles nos variations et nos controverses n'étendent jamais l'incertitude et l'écart au point où commencerait l'impossibilité de s'entendre, même la continuité de la dispute témoigne de l'existence du commun langage de la raison »[1]. Le nombre indéfini des personnalités présentes ou passées ou futures, appartiennent à une seule et même humanité.

Bien plus. La nature, objectivement ou subjectivement, nous présente partout des lois merveilleusement combinées. Monde inanimé et monde du mouvement, monde asservi au déterminisme et monde de la liberté, vie animale et vie spirituelle, terre étroite et astres immenses, siècles passés et heures présentes... tout ce qui nous est connu, toute la multiplicité et toute la diversité des choses, tout nous apparaît ordonné par des lois dont le jeu se mélange, se soutient, se renforce, dont les relations ne sont jamais rompues ou faussées ; l'univers n'est pas un chaos, mais une harmonie, la plus grande et la plus belle.

C'est donc une conscience une, une personne une, un Dieu un qui a pensé, qui a établi et qui maintient les lois. S'il en était autrement, si le monde avait commencé par des consciences multiples et mutuellement indépendantes, l'accord universel des choses et l'accord de la représentation de ces choses ne se comprendrait pas.

III. — L'ÉMANATION

Dire que Dieu a pensé, a établi les lois, c'est faire de

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 156.

Dieu l'auteur du monde. Comment, de l'unité de la conscience première, la pluralité du monde est-elle sortie ? L'histoire des systèmes philosophiques ou religieux nous rappelle les deux réponses qui ont été données à cette interrogation : l'émanation, la création.

L'émanation conçoit que la conscience primitive, cette conscience qui est une et tout, se serait divisée. De ses fractions les consciences sont nées, de ses parties le monde a surgi.

Mais des problèmes compliqués se formulent aussitôt : les fins et les moyens étaient-ils connus de la conscience première, ou sa propre décomposition, son déroulement fécond lui demeurèrent-ils inconnus ? Les multiples, issus de l'unité primitive, se fondent-ils de nouveau en elle au terme de périodes imprévisibles, ou en sont-ils définitivement distingués, ont-ils une indépendance complète ? On peut alléguer que le fait premier est insondable, et c'est vrai. Mais poser d'abord une représentation unique de soi et en faire émaner une représentation autre que soi, commencer par l'unité et mettre en elle la pluralité... c'est tomber dans l'incompréhensible. C'est un non-sens de vouloir réellement déduire A de non A, ou non A de A.

Entend-on simplement que A fut d'abord ou non A, puis non A fut ou A ? Explique-t-on qu'une chose n'était pas puis se produisit, qu'une chose était puis une toute différente parut ? On revient alors au polythéisme, on admet au commencement le devenir et la pluralité.

Si le terme générateur est le pur un, le simple, l'absolu des mythologies antiques et des philosophies modernes, on a appris déjà, par la critique des entités, que ces noms divers ne désignent rien, ne signifient rien que le pur o. On ajoute la contradiction à l'inconcevable si

l'on conçoit le multiple issu de l'un, le composé du simple, le relatif de l'absolu.

L'émanation pose à la fois le multiple et l'un et le tout ; elle ne résout pas la question à résoudre, elle la formule sous une forme différente [1].

IV. — LA CRÉATION

La création rapporte le commencement des phénomènes non au fait de la division et du développement du terme unique, mais à un acte de volonté de la personne primitive. Il est assurément, il est naturellement impossible d'expliquer cet acte de volonté et cet acte de puissance. Cet acte n'a rien de commun avec la causalité de la conscience qui suscite des représentations mais les rattache à quelques représentations antérieures. Cet acte n'a rien de commun avec la causalité expérimentale qui rattache les rapports divers l'un à l'autre. Il n'y a pas de type de la causalité créatrice.

Une semblable causalité a d'abord paru à Renouvier, non-seulement inexplicable mais arbitraire. Que quelque chose soit ou commence, qu'une fonction sans précédent soit, en d'autres termes : que Dieu existe... cela aussi est insondable, mais la raison est obligée de reconnaître cela, il y aurait contradiction si elle ne le reconnaissait pas, de même qu'il y a contradiction à vouloir saisir la cause, le motif, le comment de ce qui est premier. Seulement la thèse de la création ne sau-

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 340-342; 2me édit. t. III, p. 218-220.

rait bénéficier d'une nécessité analogue. La création affirme que « l'un qui est fait que le tout autre qui n'était pas, devient », elle conclut à un acte de la plus que puissance[1].

La création n'entraîne pourtant pas contradiction. Renouvier l'avouait et cet aveu a sa valeur. L'acte défini « un acte de la plus que puissance » est tel par rapport à la puissance humaine. La puissance de Dieu, quoique analogue, est toutefois supérieure à la puissance de l'homme. Si elle lui était de tout point égale, elle ne serait pas la puissance de Dieu, la puissance plus haute et plus forte que la nôtre. Par rapport à nous la puissance divine est toujours la plus que puissance. Quelle est donc la portée du reproche ?

Renouvier conçoit Dieu comme pensant les lois et aussi comme les établissant, ce qui est autre chose et plus que de les penser uniquement. La pensée divine de ces lois assure l'existence de ces lois, du moins dans la conscience de Dieu. Suffit-il que Dieu pense les lois pour qu'elles soient dans la réalité hors de Dieu ? Dieu ne peut-il penser pour lui, penser sans que sa pensée s'extériorise ? Mais établir les lois c'est objectiver la pensée divine qui les a conçues, c'est donner au contenu de cette pensée une réalité désormais indépendante de la pensée première, c'est faire que ce qui n'était pas soit, c'est accomplir l'acte premier de liberté qui ouvre la succession du temps et l'enchaînement des rapports, c'est créer. Bien qu'on s'interdise comme il faut se l'interdire de pénétrer l'impénétrable, de chercher l'origine du terme et de l'être originels, on ne peut pas ne pas déduire, de l'existence même de cet être et du rôle que

[1] *Premier Essai*.., 1re édit., p. 350-352; 2me édit., t. III, p. 223-235.

Renouvier lui attribue, que cet être pose à côté de lui « le tout autre qui n'était pas et qui devient... » Il va de soi que cet acte est unique. Il serait étrange, il est impossible que la logique ou l'expérience nous fournissent un modèle de ce qui est une chose première ; car la création est bien sinon la chose première du moins une partie de cette chose ; elle réalise le premier rapport objectif apparu dans la réalité.

Ces observations que soulève la doctrine de la *Logique formelle* sont justifiées par Renouvier lui-même. Il les prend en considération — celles-là ou des observations analogues — et après l'hésitation prudente, il en vient à la conviction ferme ; cessant de parler des « probabilités morales de la foi philosophique », il conclut que cette foi implique des nécessités morales. La création est l'une de ces nécessités. D'ailleurs, une nécessité morale est aussi en un sens une nécessité rationnelle ; telle est bien la création. Loin d'être revêtue d'un caractère arbitraire, elle prend un caractère logique ; elle devient la résultante des catégories si l'on reconnaît ces catégories comme obligatoires pour la conscience au point de vue rationnel, si l'on reconnaît qu'il faut limiter la connaissance philosophique par le commencement des phénomènes.

En examinant les problèmes de l'évolution et de la création, Renouvier analyse les théories sur le sujet depuis celles que formulaient Anaxagore, Héraclite, Anaximène jusqu'à celles qu'adoptaient Lamark, Darwin, Spencer, en passant par celles qu'énonçaient Socrate, Platon, Aristote, les Stoïciens et les Cartésiens, Leibniz et Spinosa, Condillac et Fourier, Schopenhauer et ses disciples. La longue exposition montre avec quelle force se soutient, au double point de vue des postulats moraux et des conséquences logiques, l'idée

de la création contre le panthéisme infinitiste. Renouvier avertit ses lecteurs du changement et des progrès de sa philosophie. « Je n'ai pas toujours ainsi pensé... mes idées se sont mûries depuis la publication de mes *Essais de Critique générale.* J'ai compris que la possibilité logique de l'acte créateur demeurait réellement intacte dans ma manière de traiter la question du premier commencement des phénomènes et celle de la limite de nos connaissances[1]. »

Les *Essais de Critique générale* sont dépassés mais non contredits, et c'est encore sur les principes premiers qu'ils ont mis en lumière, c'est en particulier sur le principe du nombre que repose logiquement la preuve de la création. Des deux hypothèses possibles : création ou série infinie de phénomènes successifs sans origine, l'hypothèse de la série infinie est contradictoire, l'hypothèse de la création ne l'est pas. Si les phénomènes passés n'ont pas eu d'origine et sont cependant réellement donnés à leurs moments, distincts les uns des autres, nombrables par conséquent, leur série constitue pour notre pensée une somme déterminée d'unités distinctes, ce qui signifie un tout défini, un nombre. Mais on déclare la série infinie ; ces phénomènes ne pourraient donc jamais former un tout et un nombre déterminés. Quel que soit le nombre qui représenterait ce tout, un nombre plus grand pourrait lui être substitué. Il y aurait des phénomènes antérieurs s'ajoutant au tout antérieur supposé, ce qui est inintelligible. Cette raison négative est la vraie raison qui établit, au point de vue philosophique, le bien fondé de la thèse de la création. Il faut s'arrêter à un phénomène originel, à un rapport

[1] *Esquisse d'une classification systématique...* t. I, p. 226, note.

initial. Si l'on admet la réalité de Dieu, et les postulats rationnels comme les postulats moraux nous conduisent à cette réalité, il faut admettre la création par Dieu[1].

La création se produit à un moment donné, indéterminable mais précis. Jugera-t-on absurde la pensée de ce moment et demandera-t-on : pourquoi à tel moment plutôt qu'à tel autre ? Assurément il y a là une difficulté, et l'objection porte. Mais la difficulté se retourne et l'objection porte non contre la création, mais contre toutes les hypothèses qui, supprimant la création, admettent, nettement ou implicitement, le progrès régressif à l'infini. Pourquoi, peut-on et doit-on rétorquer, pourquoi le monde actuel, tel qu'il est en cet instant présent, n'a-t-il pas été tel plus tôt, puisqu'il a eu un temps infini pour atteindre cet instant ? Ou, au contraire, pourquoi est-il tel si tôt, puisque pour être tel un temps infini lui était nécessaire ? En effet, l'infini, soit l'infini de temps, soit l'infini d'étendue, ne s'accorde ni avec la distinction réelle des lieux, ni avec celle des moments. Il est absurde qu'un infini se termine ici ou là, et ensuite se prolonge ; il est absurde que l'infinité des phénomènes eût été acquise une infinité de fois avant de l'être à l'instant présent ; il est absurde que les parties diverses d'une quantité quelconque soient chacune infinie comme la quantité totale.

Les partisans de la création invoquent — et cela suffit à triompher de la difficulté, à repousser l'objection — le principe de relativité. Le temps est fait de relations. Il a été surabondamment démontré qu'il n'était ni chose en soi, ni infini. Le moment de la création constitue le premier rapport dont les termes sont Dieu et le monde.

[1] *Le Personnalisme*... p. 1-4.

Ce moment n'a pas de rapport avec un temps antérieur puisqu'il est l'instant premier. Il n'a de rapport qu'avec un temps postérieur. Il est l'instant limite en ce qui concerne le temps antérieur, une limite que le principe de contradiction impose.[1]

La thèse de la création est la thèse de la cause première, c'est-à-dire de la cause non précédée. Renouvier juge capitale cette remarque. La cause première ne peut avoir de cause avant elle, ou elle n'est plus première ; la création ne peut être issue d'autres phénomènes, ou elle ne serait plus le commencement. Le principe de causalité : « tout ce qui existe a une cause » se rapporte, dans son sens actuel, à l'expérience ; il exprime un ordre de relation de cette expérience. Il ne dépasse pas ces relations pour affirmer que toute cause a une cause dans ce sens que le monde n'a pu avoir une cause première, n'a pu être créé à un moment déterminé. L'habitude nous entraîne à chercher la cause du fait donné, puis la cause de cette cause, ensuite la cause de cette nouvelle cause, indéfiniment, sans autre limite dans cet incessant recul que notre ignorance. Mais l'habitude n'est justifiée qu'à l'égard des séries de l'expérience. Quand il s'agit du commencement, de la création, la série en arrière est fermée, un terme d'une autre espèce que le terme de l'expérience est posé. Que ce terme soit légitimement posé, cela est indiscutable : poser ce terme est la condition même de la pensée. L'inévitabilité de la limite en arrière est donc évidente, la thèse de la création est donc nécessaire[2].

Insistera-t-on que le premier commencement vérita-

[1] *Nouvelle Monadologie...* p. 37-38.
Philosophie analytique de l'histoire... t. IV, p. 442-443.
[2] *Nouvelle Monadologie...* p. 150.

ble c'est Dieu, que si Dieu crée le monde c'est qu'évidemment Dieu a précédé le monde, que par suite la création ne saurait bénéficier des considérations sur la cause première, puisque la création est un effet et non pas une cause. La création comporte une nature complexe et une société d'êtres intelligents en rapport avec cette nature. Cette nature et cette société exigeaient une suite de mesures à prendre pour conduire les choses au point voulu. La création n'ouvre donc pas le temps, elle est déjà dans le temps, elle n'est pas le commencement.

L'attaque ne paraît inévitable et victorieuse que si on persiste à oublier le principe de relativité. Le principe de relativité qui nous débarrasse des chimères de l'unité pure, de l'être absolu, nous apprend à poser l'état primitif comme un état complexe, nous oblige à concevoir le Créateur en relation avec la création, et la création en relation avec le Créateur [1]. Il est vain de vouloir spéculer tant sur la nature du Créateur avant la création, que sur l'acte de la création indépendamment du Créateur. Le premier commencement est incompréhensible par définition ; le rapporter à quelque chose d'antérieur c'est le rendre contradictoire. « La doctrine de la conscience, réglée par le criticisme... reconnaît l'impossibilité de comprendre... ce que Dieu était avant la création, ou ce qu'il est indépendamment d'une pensée déroulée dans le temps, et par conséquent phénoménale » [2]. « La thèse vraiment logique de la création, la seule rationnelle, est inséparable de l'identification de la cause première avec la personne suprême » [3]. Dès

[1] *Le Personnalisme*... p. 63-64.
[2] *Esquisse d'une classification systématique*... t. II. p. 204.
[3] *Nouvelle Monadologie*... p. 155.

lors, le commencement n'est pas uniquement Dieu, un Dieu solitaire et toujours envisagé dans sa solitude, ou la création, acte simple et toujours envisagé dans sa simplicité, le commencement est à la fois Dieu et la création, celle-ci inexplicable sans celui-là et celui-là insondable sans celle-ci ; le commencement, posé comme l'exige le principe de contradiction, est une relation, comme l'exige le principe de relativité ; « le commencement est Dieu considéré dans son rapport avec un monde qui est l'œuvre de son intelligence et de sa volonté »[1].

Toutefois, il importe de le reconnaître, conçue comme un ensemble de relations, la création n'est pas plus explicable que si on la concevait comme un fait réputé simple ou comme un ordre de faits[2]. Le premier commencement n'est jamais invoqué comme solution d'un problème, mais comme limitation méthodique de la pensée à l'ordre du relatif, seul ordre connaissable, seul ordre réel pour nous. En ce qui concerne la création, la radicale incompréhensibilité qui enveloppe ce fait est analogue à celle de tout commencement, de tout acte non déterminé par un antécédent, de l'acte libre par exemple. On ne comprend pas mieux l'essence du rapport produit par l'acte libre d'une conscience créée, qu'on ne comprend l'essence du rapport produit par l'acte créateur. Le premier de ces rapports, quand on considère les passages de la conscience par des représentations diverses et opposées, consiste en ce qu'une pensée peut faire qu'une pensée autre, contraire, devienne. Rien n'est plus incompréhensible que cela, et cela c'est la formule de la liberté. On peut donc bien affirmer

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 155.
[2] *Le Personnalisme*... p. 62.

qu'une conscience parfaite a pu faire que des consciences imparfaites, à la fois libres et conditionnées par elle, soient venues. Il suffit que cela ne soit pas contradictoire, cela ne l'est pas, et cela c'est la formule de la création[1].

On pourrait être tenté d'appeler la création un mystère ; ce serait à tort. Elle s'impose à la manière d'un fait, d'un fait dont la caractéristique est de ne pouvoir se déduire d'autres faits, donc de ne pouvoir s'expliquer, elle équivaut à l'*à priori* de l'existence, nécessairement inexplicable, mais n'est pas plus mystérieuse que l'existence elle-même. « On demande l'explication des uns par les autres des phénomènes renfermés dans la sphère de l'expérience accessible ; on demande la preuve des relations et des lois qui se rattachent à des rapports supérieurs déjà démontrés ; mais la création est un acte qui, par hypothèse, porte sur cet ensemble de l'expérience, l'enveloppe et le régit ; il ne peut donc en subir les conditions. Cet acte ne peut pas être soumis au commun contrôle de la raison parce que c'est la raison même qui en exige l'hypothèse ; elle le pose comme la limite de la connaissance possible, le terme supérieur de toutes les relations »[2].

[1] *Esquisse d'une classification systématique...* p. 403-404.
[2] *Le Personnalisme...* p. 16-17.

CHAPITRE IV

LES ATTRIBUTS DE DIEU

Personne une, personne vivante, personne agissante, créateur suprême, Dieu n'est pas une substance, une chose en soi, un noumène. Il est réellement, donc il est, comme tout ce qui est, comme toute autre personne, il est un ensemble de phénomènes et de lois. Ceci étant — et Renouvier a montré que, en dehors de cette conception, il n'y a que des mots et des notions contradictoires — on ne peut et on ne doit se représenter Dieu que par analogie avec les seules personnes connues, avec les personnes humaines.

Par analogie et par les mêmes moyens. Toute connaissance est représentation et la représentation est inintelligible sans la conscience. D'autre part, la conscience est inconnaissable en dehors des représentations qui la déterminent. La conscience première, Dieu, ne serait qu'une abstraction si on voulait la saisir en elle-même, dans son essence propre, indépendamment des

rapports qui la révèlent, isolée des catégories qui donnent à la conscience humaine les formes constantes du moi et du non-moi [1]. Conçue comme absolue, comme inconditionnée, la conscience créatrice n'a plus de qualités pour l'exprimer, plus de nom pour la nommer. Le panthéisme survient ; si on l'écarte, il faut avoir recours aux fictions hypostatiques pour expliquer comment le monde a quelque rapport avec Dieu, tandis que Dieu n'a pas de rapport avec le monde [2]. L'anthropomorphisme est inévitablement imposé par le néocriticisme et l'anthropomorphisme semble bien désormais l'unique voie scientifique ouverte à la théologie.

I. — L'ANTHROPOMORPHISME

Des théologiens et des philosophes craignent de rabaisser Dieu, de le diminuer dans son action, de le rendre trop humain, en l'enfermant dans le concept de nos lois et de nos rapports. Mais, d'abord, si l'on croit, comme on déclare le croire, que Dieu est une personne, où prendre, sinon dans la personnalité humaine, l'idée de la personnalité ? Quels pouvoirs et quelles propriétés donner à l'entendement divin dont l'idée ne soit pas fournie par notre entendement ? Ensuite, nos catégories, avant d'être les catégories de notre esprit, ont été les catégories de l'esprit de Dieu. C'est l'esprit de Dieu qui les a instituées, qui nous les a données. Si le Créa-

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 333 ; 2me édit., t. III, p. 207.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 463.

teur n'avait pas connu, possédé dans son propre esprit, appliqué dans sa propre vie, ces lois, ces mêmes lois qui sont nos lois, comment aurait-il pu les créer, les établir ? S'il ne les avait pas perçues, et s'il n'avait pas perçu par elles, comment aurait-il pu en faire les formes de perception de ses créatures ? Si les êtres créés ont certaines représentations, c'est évidemment parce que l'être créateur a eu ces représentations le premier. Et si le Créateur a eu nos catégories, pourquoi ces catégories auraient-elles cessé d'être les siennes [1] ?

Logiquement, en vertu des conclusions précédemment formulées, Dieu est défini comme cause première par rapport à la création ; il est intelligence universelle et sa conscience embrasse les lois qui régissent toutes les relations du monde ; il est bonté souveraine et conduit ses créatures à leur perfection [2]. Or la cause première, l'intelligence universelle, la souveraine bonté ne s'entendent véritablement que dans le sens anthropomorphique. Une qualité divine ne saurait être conçue que comme une qualité humaine de même nom ; sinon quel sens a-t-elle, et si elle n'a pas de sens pourquoi la nommer ? L'anthropomorphisme qui pose le concept général de Dieu, s'étend à tous les attributs de Dieu, les détermine tous et chacun. Représentés de quelque autre manière que l'on voudra, les attributs sont purement négatifs — et ne nous apprennent rien, ou nettement irrationnels — et ne sauraient être acceptés.

Les mystiques et un bon nombre de Pères de l'Eglise ont enseigné certaines choses, lorsqu'ils étudiaient les rapports de Dieu au monde, en se plaçant au point

[1] *Le Personnalisme...* p. 53.
[2] *Nouvelle Monadologie...* p. 463.

de vue de Dieu. Prenant les mêmes questions au point de vue de l'homme, ils défendaient des propositions contraires aux premières. Ainsi, d'une part, Dieu était le tout-être — ce qui conduisait au panthéisme, et d'autre part, la créature existait comme individualité propre — ce qui excluait la thèse précédente [1].

L'accord est presque unanime, si l'on excepte les panthéistes, pour poser un acte premier, origine des choses, et pour attribuer cet acte à une volonté. C'est l'affirmation parfaitement logique et parfaitement morale qui satisfait à la fois la conscience et la raison. Mais cette affirmation fondamentale elle-même devient inutile si l'on assimile la volonté divine à une entité pure, si on nomme volonté ce qui est autre chose que la volonté, si on dépouille cette volonté de l'intelligence et de la conscience. Alors les dénominations diverses importent peu, elles ne signifient rien ; la réalité, ou plutôt le néant mis sous le nom, supprime ou contredit ce que ce nom implique. Alors on peut, avec Renouvier et comme lui, parler de cause première, d'intelligence universelle, de souveraine bonté, on peut ajouter d'autres qualités et trouver d'autres vocables, les appellations les plus caractéristiques de la personnalité deviennent, appliquées à Dieu, des synonymes de l'infini, de la substance, de l'inconditionné, de l'inconnaissable, des abstractions qui nous ramènent à la mythologie [2]. Ou bien donc l'anthropomorphisme conséquent, ou bien le silence, ou bien l'inintelligible. Le simple examen de quelques-uns des attributs traditionnels suffit à montrer qu'il faut choisir entre les trois termes.

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques...* p. 166.
[2] *Le Personnalisme...* p. 11.

II. — L'ABSOLUITÉ

On a voulu considérer la conscience première en dehors de toute relativité ; on l'a définie comme une et simple. Il ne saurait plus être question de l'être en soi, de l'essence en soi qui ont été définitivement écartés. On entend seulement que, réduite à ses propres rapports, la conscience première se suffit à elle-même. Quels sont ces rapports? La conscience est caractérisée par la relation du moi au non-moi ; cette relation supprimée il n'y a plus de conscience. Puisque, par hypothèse, rien n'existe avant la conscience première, le non-moi de cette conscience n'est que la réflexion du moi. Quel est ce moi ? « Une représentation, une intelligence, une force, un amour qu'on refuse de définir autrement qu'en alléguant ces termes généraux et dont on ne propose point d'autres objets qu'eux-mêmes. Ce moi est donc l'acte de l'acte, l'état de l'état, la représentation de la représentation ; c'est une force qui produit la force, un amour qui aime l'amour, une pensée qui pense la pensée. Avec ces vains mots on n'assigne rien de défini, rien qu'on soit apte soi-même à se représenter de quelque manière. C'est cependant ce qu'on ose appeler un Dieu vivant »[1].

On a cru expliquer la prééminence unique de la conscience divine en la définissant comme « cause de soi ».

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 343; 2me édit., t. III, p. 223.

Ce qui est vrai c'est que Dieu étant le premier commencement, il serait absurde de chercher hors de lui le motif de son origine, d'examiner quels possibles étaient antérieurs à lui. Mais le définir « cause de soi » est autre chose, quelque chose d'inintelligible. « Cause de soi » ne signifie pas seulement que Dieu est cause de ses états successifs, ce qui est évident, ce qui définit la personnalité libre qui pense, qui agit d'après des mobiles volontairement choisis ; de plus, en remontant la série des états successifs, causes les uns des autres, on arriverait, à moins d'admettre une régression à l'infini, à un état premier, donc inexpliqué. Pour être « cause de soi » au sens théologique traditionnel, pour être la cause de son existence, de sa personne en général, il faudrait que Dieu se précédât lui-même, que Dieu eût voulu avant d'exister... et cela n'a pas besoin d'être discuté[1].

Par opposition à l'homme limité, sa créature, Dieu, le Créateur est conçu comme infini. Les arguments qui ont détruit la notion générale de l'infini, valent dans le cas particulier de l'infini attribut divin. En outre, inintelligible en lui-même, l'infini rend Dieu inintelligible. Un être infini est un être que rien ne borne. Rien ne borne l'être infini, soit parce que cet être exclut en lui-même, de par sa nature, tous les rapports, soit parce que cet être possède la connaissance totale et simultanée de tous les rapports possibles. Dans le premier cas, Dieu n'admet aucune succession, et la succession est pourtant l'une des conditions de la conscience ; Dieu ignore le temps, comment peut-il se représenter le monde et l'enchaînement

[1] *Prèmier Essai...* 1re édit., p. 343-344 ; 2me édit., t. III, p. 223-224.

de ses phénomènes ? L'inévitable conséquence est la négation de la durée en tant que réelle. Mais il faudrait dire, au moins, comment Dieu peut se représenter l'apparence de la durée, phénomène équivalent à la durée, car l'apparence de la durée est certaine, elle est constatée comme une loi de notre monde, elle demeure telle même si la durée n'a pas de réalité propre. Ici la réponse fait défaut. Dieu ne peut donc pas se représenter le monde, ou bien la représentation de Dieu relative au monde n'est pas une représentation adéquate à son objet.

Dans le second cas, Dieu possède tous les possibles. Or les possibles ne sont pas tous donnés, ils sont en nombre indéfini, ils ne sont pas un tout, il y a des possibles qui ne seront jamais réalisés. Comment Dieu peut-il se représenter les possibles qui ont pour caractéristique d'être ou de n'être pas ? Les choses réelles forment une somme achevée. Mais les choses possibles peuvent être indéfiniment augmentées. Comment Dieu peut-il mesurer ce qui n'a pas de mesure ? Négation d'une limite quelconque, l'infini, attribut de la conscience première, est « le type achevé de la chimère aux yeux de celui qui s'est rendu compte de la connaissance. Concevoir, entendre, définir, poser, c'est limiter. Concevoir, entendre, définir, poser une chose comme sans limites, c'est donc concevoir l'inconcevable, entendre l'inintelligible, définir l'indéfinissable, poser ce qu'on ne pose point. Mais, dira-t-on, j'entends l'inintelligible, au moins en tant que tel. C'est vrai. On veut donc faire de la personne première l'inintelligible pur, une négation ? Peut-être bien car ne la nomme-t-on pas aussi l'Absolu ? Nous sommes loin de la conscience. La conscience est une fonction de rapports » [1].

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 346; 2me édit., t. III, p. 226-227.

La critique de l'attribut « infini » s'applique en partie à l'attribut « immuable » L'immutabilité exclut la succession, car la succession c'est le changement. Ainsi comprise, la thèse vient d'être démontrée inadmissible. L'immutabilité signifie que les actes et les états de Dieu se succèdent de telle sorte que, les uns par rapport aux autres, ils ne sauraient être dits autres. Ainsi comprise, la thèse est absurde. Ses défenseurs admettent la durée infinie de cette immutabilité. Or supposons les actes de Dieu parfaitement identiques. Ils sont cependant, puisqu'ils sont des actes réels, distingués par le temps et par le nombre. De précédent en précédent nous remontons indéfiniment, infiniment. Il y a une série infinie écoulée, une infinité réalisée... c'est la contradiction tangible. Il faudrait pour l'éviter, admettre que les pensées divines, les actes divins ne peuvent être distingués les uns des autres, il faudrait exclure de la conscience divine les représentations concrètes, les pensées définies, tout ce qui constitue la représentation vraie et la vraie pensée. Cette conscience ainsi immuable est-elle encore, est-elle vraiment une conscience ? Cette chose sans nom ignorerait si elle existait à l'instant précédent ou si elle ne fait qu'apparaître à l'instant même. Cette chose sans nom n'est rien qui puisse être pensé par nous, rien qui puisse penser par soi... Est-ce là le vrai Dieu ? [1]

Tenants et adversaires de l'anthropomorphisme s'accordent sur un point de terminologie et proclament également la perfection de Dieu. La concorde cesse vite, car le même nom ne représente pas la même chose.

[1] *Premier Essai*... 1re édit., p. 346-347 ; 2me édit.. t. III, p. 227-228.

Les adversaires de l'anthropomorphisme entendent la perfection au sens métaphysique, portant sur la nature de Dieu considérée en elle même. Cette perfection réunit l'unité, la « causa sui », l'infinité, l'immutabilité et se définit par ces attributs. Chacun de ces attributs étant ou inintelligible ou contradictoire, la somme de ces attributs ne se légitime pas plus que les parties diverses et ne nous apprend pas davantage [1].

La perfection métaphysique supprime les bornes des relations qu'embrasse l'activité divine ; elle étend démesurément l'essence spirituelle de Dieu dans le temps et dans l'espace, tous deux déclarés infinis. Elle est non seulement contradictoire, mais elle n'offre aucune valeur morale, et le panthéisme spinosiste, s'en accommode bien mieux que le sentiment religieux [2].

Donc l'absolu, l'infini, qui ont successivement déployé leurs contradictions ou montré leur néant dans la représentation du monde extérieur et dans la conception de Dieu, d'une part, affectent d'un caractère arbitraire les attributs divins qui leur sont empruntés, d'autre part, altèrent, en s'y mélangeant, les notions les plus simples et les plus positives. Sur bien des points de sa philosophie religieuse, Renouvier a évolué ; sur ce point spécial, sur l'incompatibilité de l'absolu, de l'infini avec la réalité, sa doctrine est une et la critique des *Essais de Logique et de Psychologie* fournit la base inébranlable qui porte toute la construction.

III. — LA PERFECTION

On doit en conséquence, considérer la personne pre-

[1] *Premier Essai*... 1re édit. p. 347 ; 2me édit., t. III, p. 229.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 157.

mière, Dieu, comme une personne relative et finie, puisqu'une telle personne est la seule qui soit définissable, qui soit intelligible, comme une personne dont on trouve un type dans la personne humaine, un type aussi restreint, aussi dégradé qu'on voudra, mais dont il est vrai de dire encore avec le livre de la Genèse : « Dieu créa l'homme à son image » [1].

C'est à une telle personne relative et finie, qu'il convient d'attribuer la perfection, laquelle comporte, ainsi qu'il a été dit, le déterminé, le concret, l'achevé. Autre que la perfection métaphysique, la perfection entendue, selon l'anthropomorphisme, au sens moral, porte sur les rapports de Dieu avec son œuvre. Elle est aussi un ensemble de qualités, mais de qualités précises, positives, connues de la conscience humaine et tirées d'elle. Ces qualités s'appliquent aux rapports de la personne divine avec ce qui n'est pas elle, ou bien elles opposent l'état interne de la personne divine à un état autre qui aurait pu être. Une conscience qui possède le total de ces vertus, qui possède chacune de ces vertus au plus haut degré, ne présente rien de contradictoire. Cette perfection est, en un sens, un infini, un infini de qualité, elle est la moralité dans toute sa profondeur et dans toute sa pureté [2].

La perfection est un attribut aussi inséparable de l'être suprême que l'est celui de créateur. Elle se définit principalement par la justice et par la bonté. L'histoire fournit des notions épurées de ces vertus fondamentales. La première remplit la prédication des prophètes chez le peuple d'Israël, la deuxième rayonne au centre de l'Evangi-

[1] Genèse, I, 27.
[2] *Premier Essai*... 1re édit., p. 348 ; 2me édit., t, III, p. 229.

le[1]. L'idée de la perfection morale est l'une des plus claires que possède notre esprit. La bonté de l'homme est oscillante et mélangée, la justice est pour l'homme un devoir que nul n'accomplit pleinement. Mais l'homme conçoit la parfaite justice et la bonté parfaite qui s'appelle aussi l'amour, l'homme veut s'approcher d'elles, et, quoique inaccessibles, les réaliser. L'homme croit qu'elles sont la loi profonde d'après laquelle tous doivent vivre et d'après laquelle tous se jugent. « L'homme de bien, a dit Kant, veut que Dieu existe[2]. »

En Dieu la justice et la bonté sont telles qu'elles ne peuvent être diminuées si on les compare à ce qu'elles sont ailleurs, telles qu'elles ne peuvent être conçues comme plus grandes. « La perfection de Dieu est la forme généralisée, éminente, de celle que nous cherchons en nous-mêmes, dans la contemplation de cette personne que nous voudrions être, et de cet idéal de vérité, de justice et de beauté que tout contredit et opprime en nous et autour de nous[3]. » L'ordre est une notion morale en même temps qu'une notion logique. L'ordre moral auquel Renouvier fait une si large place, auquel Renouvier en appelle pour trancher les questions capitales devant lesquelles la logique ne prendrait point parti, l'ordre moral a son fondement, son appui, sa réalisation vivante et souveraine, dans la personne de Dieu. Dieu est la conscience morale parfaite ; nous sommes des consciences, il est la Conscience.

La perfection implique comme corollaire la liberté. Les thèses néocriticistes, relatives d'une part à la mora-

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 157.
[2] Cité par Renouvier : *Nouvelle Monadologie*... p. 462.
[3] *Nouvelle Monadologie*... p. 459.

lité, d'autre part à la personnalité, unissent étroitement les deux idées de liberté et de perfection. La personne parfaite ne serait pas une personne morale si elle n'était pas libre, la personne morale libre ne serait pas Dieu si elle n'était pas parfaite. La liberté divine se manifeste dans l'usage des autres attributs, comme la perfection se résume dans leur somme. Les attributs sont bornés, déterminés ; la liberté a ce même caractère et les limites de chacun des attributs sont ses propres limites. La liberté humaine se meut dans un domaine restreint, à côté des lois extérieures à la personne et des données naturelles et fatales de la personne. La liberté divine se meut dans un domaine qu'elle a restreint elle-même en créant des êtres libres, réellement libres et dont la liberté sera respectée.

Autant la question de la liberté divine est compliquée dans la philosophie et la théologie infinitistes, autant elle est simple dans la conception anthropomorphique. Simple mais insondable dans son origine, puisque la liberté humaine elle-même est un mystère en son pourquoi premier, simple pourtant parce que nettement compréhensible. Les systèmes infinitistes ne peuvent « expliquer ni que Dieu pût, en créant, ne pas obéir à sa raison éternelle, ni, en lui obéissant, rester libre de créer ou de ne créer pas... »[1]. Cette question se pose nécessairement sous cette forme dans l'hypothèse de la régression à l'infini, et sous cette forme elle est insoluble, du moins intelligiblement. L'anthropomorphisme, appuyé sur le principe de relativité, échappe à la difficulté. « La liberté du Créateur ne se présente pas sous la forme d'un libre choix que fait la personne entre deux

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 463.

actes prémédités, également possibles : créer, ne créer pas, créer une chose ou une autre. Une telle alternative présupposerait la nature divine antérieurement donnée, composée d'un certain cours d'idées qui, dans ce cas, correspondrait à quelque chose de plus qu'à la nécessité qu'on appelle morale, parce que ses antécédents comporteraient le reculement sans fin... »[1]. Dans ce cas, la notion de Dieu redevient contradictoire. Logiquement, la liberté, inséparable de la personne de Dieu, est inséparable de l'acte créateur. Or l'acte créateur est posé en même temps que la personne divine, en relation avec cette personne. La recherche régressive est arrêtée à ce premier rapport ; le Créateur et la création, la liberté et les attributs moraux sont indissolublement unis dans la réalité et dans nos investigations.

IV. — L'OMNISCIENCE

Si la perfection est le total des attributs divins, il résulte de cette thèse que chacun de ces attributs, pris en lui-même, est également parfait. Une série d'éléments imparfaits ne donneraient jamais, aussi nombreux qu'on les suppose, une résultante parfaite.

Sous l'angle de l'intelligence, la perfection divine est la connaissance adéquate du monde, des lois du monde, du comment de leurs actions, des phénomènes passés et des phénomènes présents, des phénomènes futurs préordonnés dans le plan de la création. L'intelligence

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 464.

de Dieu est omnisciente. Elle s'étend à toutes choses et saisit pleinement celles qui, indépendantes d'elle, sont produites par d'autres volontés que la volonté divine. Source des lois, elle les embrasse dans toutes leurs relations possibles au sein du monde inanimé, dans leurs effets indéfinis et sans cesse renouvelés au sein du monde vivant [1]. Elle voit les rapports des êtres, leurs déterminations mutuelles, elle discerne les actes de la liberté et les pensées de l'esprit, elle pénètre les fins matérielles, intellectuelles ou morales [2]. Pour l'homme, les concepts de l'entendement n'illuminent qu'une partie de l'ordre créé, et les lois de cet ordre même ne lui sont que très imparfaitement accessibles ; l'intelligence de l'homme divise, assemble, analyse, elle n'atteint jamais le terme de la connaissance, elle n'étreint jamais le tout dans son unité ou dans ses parties composantes. Dieu possède l'intégralité de la connaissance objective de l'univers ; l'intelligence divine forme la synthèse complète des parties dans le tout [3].

Le savoir divin est limité de deux manières. D'abord parce que, ayant fixé les modes du connaissable, il reste subordonné à ces conditions. L'absurde et le contradictoire sont en dehors de lui. Du moins s'il les connaît, il ne les connaît que comme illusions et erreurs forgées par les esprits humains. Dieu n'aurait pas l'intelligence parfaite, s'il tombait dans les errements de nos intelligences imparfaites. L'intelligence divine s'arrête là où cesse l'intelligible.

L'intelligence divine s'arrête aussi devant un ordre de faits qui n'est ni contradictoire ni absurde, mais qui est

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 461
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 153
[3] *Le Personnalisme*... p. 48

impénétrable parce qu'il dépend d'une cause autre que Dieu, autre que les lois données par Dieu, autre que les faits antécédents connus de Dieu, devant l'ordre des faits que produit la liberté humaine. Les faits libres ne sont pas seulement des faits futurs, ils sont des faits simplement possibles. Les futurs certains sont connus de Dieu, les futurs simplement possibles ne sauraient l'être. « Il ne peut y avoir en fait de futurs certains ou infailliblement prévisibles que des futurs prédéterminés. Affirmer une futurition, c'est affirmer l'existence antérieure des conditions qui la déterminent »[1]. Le fait libre peut se réaliser ou ne pas se réaliser ; cette alternative est la caractéristique de la liberté. Si l'intelligence divine voit comme réalisé un fait qui peut ne pas se réaliser, ou bien elle voit mal, et alors Dieu se trompe, ou bien le fait se réalisera nécessairement, et alors il n'est plus libre.

Des théologiens ont soutenu cependant la thèse, insoutenable au point de vue logique et au point de vue moral, de la prescience des actes libres. Le mot de saint Paul : « Dieu produit en nous le vouloir et le faire »[2], et qui est relatif à la grâce, a été pris au sens absolu et appliqué à toute l'activité de l'homme. Après Augustin, le prédéterminisme l'emporte ; l'Eglise admet que Dieu a créé les hommes tels qu'ils dussent faire librement ce que Dieu savait qu'ils feraient librement. Dieu produit vraiment ainsi dans ses créatures le vouloir et le faire ; il leur fait faire librement ce qu'elles accomplissent librement, et nécessairement ce qu'elles accomplissent nécessairement[3].

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques...* p. 171.
[2] Philippiens, II, 3.
[3] *Dilemmes de la métaphysique pure...* p. 149.

On ne peut pas contester que la prescience ne supprime la liberté. L'on ne s'entend pas soi-même, l'on ne saurait se faire entendre, si l'on maintient les deux termes exclusifs l'un de l'autre. Si malgré la contradiction on les maintient tous deux, la liberté n'est maintenue que nominalement, elle n'est plus rien de réel, ni dans l'histoire de l'homme, ni dans l'histoire de l'univers. Elle est une apparence, une illusion, une duperie, une erreur; nous ne faisons pas notre vie, nous ne choisissons pas notre chemin, notre vie est faite et notre chemin tracé. Dieu a déroulé l'un et l'autre dans sa pensée et dans le monde. La prescience aboutit inévitablement à la prédestination et la prédestination n'est qu'un autre nom du déterminisme. « La prescience certaine ne pouvant pas être autre chose que la connaissance de la prédétermination — car c'est analytiquement la seule idée que nous puissions nous en faire en supposant la réalité de la succession des phénomènes — il est clair que la doctrine de la prescience divine est la même que celle du prédéterminisme divin, au point de vue de l'intelligence, la même, par suite, au point de vue de la puissance, c'est-à-dire le panthéisme théologique »[1].

Avec la liberté tombe toute la morale, avec la liberté disparaissent toutes les raisons pratiques qui fondent la justice, le devoir, le bien, la vérité, qui nous permettent de croire à l'immortalité de la personne humaine et à la réalité de la personne divine. Dans la succession fatale des choses nous ne pouvons, ni ne savons, ni ne sommes rien. Les tragédies de l'histoire comme les cataclysmes de la nature, les aspirations des consciences comme la floraison des végétaux, sont ce qu'elles

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques...* p. 171-172.

sont, c'est-à-dire sont uniquement ce qu'elles peuvent être et tout ce qu'elles doivent être. « Le dogme de la prescience divine absolue est un empêchement logique insurmontable à toute philosophie religieuse de l'histoire qui prétendrait s'accorder avec la liberté humaine »[1]. Ou bien la prescience des actes libres, ou bien la liberté ; le dilemme ne saurait emprisonner longtemps notre conscience. L'homme perd tout si on le dépouille de la liberté ; Dieu ne perd rien si on lui refuse la préconnaissance de ce qui ne peut pas logiquement et moralement être préconnu. Donner à l'intelligence divine la prescience, c'est mettre la contradiction en elle et l'inintelligible en nous ; soutenir qu'elle s'arrête devant la limite de la liberté, limite qu'elle a conçue elle-même, qu'elle s'est posée à elle-même, c'est la laisser ce qu'elle est : une intelligence universelle et souveraine, omnisciente, l'intelligence parfaite.

V. — LA TOUTE-PUISSANCE

La volonté divine déploie sa toute-puissance dans l'acte de la création[2]. L'intelligence de Dieu se renferme dans l'intelligible, la volonté de Dieu se renferme dans le bien ; comme l'intelligence divine suspend son savoir, la volonté divine suspend sa puissance devant l'apparition, la diversité, l'être ou n'être pas des actes

[1] *Dilemmes de la métaphysique pure...* p. 170.
[2] *Nouvelle Monadologie...* p. 153, 458.

libres. Dieu semble-t-il ainsi amoindri ? Ayant voulu et voulant encore la liberté de ses créatures, Dieu ne se diminue pas lui-même, mais est fidèle à lui-même, en conservant au monde son fondement de moralité.

La volonté première, la cause originelle, Dieu a eu ce pouvoir qui est un fait, de susciter hors de soi des consciences et des volontés individuelles. C'est là la vraie puissance divine, insondable en son comment initial, insaisissable si l'on essaie de se la représenter avant l'œuvre qu'elle crée ou pendant l'accomplissement de cette œuvre, mais sans contradiction et sans obscurité si on l'imagine relativement à la création, soutenant avec le monde des rapports permanents. La puissance de la volonté divine se distingue de la puissance de notre volonté en ce que nous suscitons simplement des phénomènes, tandis que Dieu suscite d'autres consciences, pour lesquelles existent aussi d'autres phénomènes, et qui sont capables à leur tour d'en susciter de nouveaux. Toutefois, « ce pouvoir n'est que l'expression parfaite et l'extrême portée de la puissance que possèdent les consciences incomplètes extérieurement bornées, comme les nôtres, d'agir pour se modifier les unes les autres, modifier leurs objets respectifs, et se créer par là mutuellement des modes d'être ou les supprimer »[1].

Lorsque nous voulons, nous percevons les intermédiaires qui relient la cause, notre volonté, à l'effet, le résultat externe. Par là, nous comprenons mieux l'efficacité de notre action causale que nous ne comprenons le mode de la causalité divine, l'efficacité de la volonté de Dieu donnant l'être à des consciences nouvelles.

[1] *Le Personnalisme*... p. 18.

Mais la cause, dans nos actions volontaires, se distingue des intermédiaires, ces intermédiaires ne sont pas la cause ; peu importe que nous les saisissions ou qu'ils nous échappent. L'efficacité externe de la cause phénoménale interne est, considérée en elle-même, aussi mystérieuse chez l'homme que chez Dieu ; chez le Créateur comme chez la créature, elle est un fait qui se produit en vertu d'une loi[1].

VI. — LA SPATIALITÉ

Dieu perçoit les phénomènes qui se succèdent ; s'il ne les percevait pas, il ne connaîtrait pas les événements du monde. Comment Dieu perçoit-il ?

« Il est naturel, il est logique de penser, déclare Renouvier, et on ne voit pas pourquoi on craindrait d'admettre, que les mêmes milieux et les mêmes forces naturelles que Dieu a institués pour servir aux relations mutuelles des êtres et aux communications des esprits, par des sensations qui sont pour eux des signes, il en a essentiellement et a dû s'en créer le premier l'usage pour connaître son œuvre en ses parties et dans les modifications qu'elles subissent au cours du temps[2]. » Le philosophe ayant fait de l'espace une catégorie au même titre que le nombre, le temps, ou la causalité, conçoit Dieu sous la catégorie de l'espace comme il le conçoit sous celle de la causalité, du temps et du nom-

[1] *Le Personnalisme*... p. 18-19.
[2] *Le Personnalisme*... p. 49.

bre. Dieu est donc spatial pour le renouviérisme. M. Lionel Dauriac a trouvé une formule qui a fait fortune : « Dieu est quelqu'un qui est quelque part »[1].

De la spatialité de Dieu découle inévitablement la corporéité de Dieu. Renouvier avoue hautement cette conséquence et tente de la justifier. Le corps divin, explique-t-il, ne doit pas être comparé aux corps des personnes humaines ; ceux-ci ne sont sensibles que grâce à leur petitesse, aux étroites limites des forces qui concourent à la formation de leurs organes, celui-là constitue un organisme intégral. L'organisme de Dieu ne peut être assimilé à nos modes et à nos conditions de perception. Il ne peut même pas être pensé comme un objet de perception possible. Intégral, il nous entoure et nous enveloppe, nous sommes en lui ; nous ne saurions donc pas, à moins de nous contredire, essayer de le considérer du dehors.

Du dedans, au contraire, cet organisme peut être imaginé avec Newton, comme étant « partout et toujours, tout entier semblable à soi, tout œil, tout oreille, tout cerveau, tout bras, toute puissance de sentir, de penser et d'agir »[2]. Néanmoins, pas plus que l'aveugle ne se représente les couleurs, nous n'avons l'idée des modes par lesquels le Dieu omniscient sent et pense toutes choses. En tout cas, ce n'est pas à la manière humaine. Nos représentations sensibles prennent nécessairement les formes objectives de l'enveloppé, limité par l'enveloppant. Or un organisme intégral est l'enveloppant intégral et n'est point extérieurement sensible.

Newton décrit Dieu comme « un être incorporel,

[1] *Année Philosophique*... 1893, p. 102

[2] *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* — Scolie général... Cité dans le *Personnalisme*... p. 49.

vivant, intelligent, partout présent, qui dans l'espace infini comme en son sensorium, voit intimement les choses mêmes, les discerne jusqu'au fond, et en lui-même les embrasse totalement, lui présent, elles présentes... »[1]. Quand on a corrigé dans cette conception, à laquelle Renouvier souscrit après que la correction est opérée, l'erreur de l'espace infini, il reste que l'espace est l'organe dont Dieu se sert pour sentir les choses. Mais tandis que Newton conçoit avec cet espace un être incorporel, Renouvier conçoit avec cet espace un être corporel ; Newton parle d'un Dieu « destitué de tout corps », Renouvier parle d'un corps divin. Il y a, semble-t-il, quelque hésitation dans la pensée du philosophe approuvant les descriptions de Newton.

Il n'y en a pas en ce qui concerne la nécessité de soumettre Dieu à l'espace. L'espace doit être compris comme « l'intuition divine intégrale des choses en tant qu'externes, la perception externe de l'ensemble des rapports de position d'ordre et de grandeur extensive des objets sensibles. Le sensorium universel est ce même espace considéré sous l'aspect des forces naturelles, des mouvements et des qualités sensibles correspondantes qui s'y déploient »[2]. Ces qualités sont les mêmes qui servent aux êtres humains, aux êtres sensibles de la création à se connaître et à communiquer entre eux, mais elles sont portées à leur perfection, connues dans leur fond, dans leurs origines, dans leurs rapports. Tandis que l'homme ne perçoit qu'une petite partie des relations constitutives de l'univers, Dieu en a la vision totale.

[1] Première lettre de la *Correspondance avec Clarke*... Cité dans le *Personnalisme*... p. 50.
[2] *Le Personnalisme*... p. 51.

L'espace figure à tort dans la table des catégories exposée dans le *Traité de Logique générale et de Logique formelle*. L'espace n'est pas, comme le disent Renouvier et M. Lionel Dauriac [1], un concept nécessaire de l'entendement, mais uniquement, selon la définition de Kant reprise par M. Pillon [2], « la forme de notre sensibilité ».

Dieu, d'après Renouvier, ne connaît pas seulement l'espace comme il connaît tel phénomène de la nature ou de l'humanité, comme une loi de notre constitution mentale qui lui est étrangère, Dieu est lui-même dans l'espace, l'espace renferme Dieu.

Aussi grands, aussi hauts, aussi parfaits, que soient les attributs de Dieu : puissance, intelligence, bonté, ils sont tous compréhensibles. Nous saisissons facilement que Dieu soit la toute-puissance, la toute-science, l'amour infini. Tous compréhensibles sauf un seul, sauf la spatialité, ou, ce qui revient au même, la corporéité. Le philosophe a insisté sur la non-ressemblance du corps de Dieu et du corps de l'homme ; comment concevoir un corps dont nul corps intelligible ne peut donner une idée ? Est-ce l'anthropomorphisme qui conduit à placer Dieu dans l'espace comme nous y sommes nous-mêmes placés, à lui attribuer un organisme comme nous avons un organisme ? Alors l'anthropomorphisme nous conduirait plus loin, pousserait jusqu'à son terme l'analogie entre Dieu et l'homme. Alors il faudrait se représenter l'organisme de Dieu selon le mode de l'organisme humain... et c'est le contraire que fait Renouvier.

[1] *Année Philosophique...* 1893, p. 101-104.
[2] *Année Philosophique...* 1890, p. 100-107, 132-148.
Année Philosophique... 1905, p. 111-118.

D'ailleurs ce n'est pas sans danger. L'organisme de l'homme a des limites propres qui le circonscrivent, il trouve des bornes dans les organismes autres ; l'organisme de Dieu, supposé intégral, n'a d'autres limites que celles de l'espace, de l'univers, de ce qui est. Il enclôt les choses et les choses sont en lui, il s'étend à tout le réel et tout le réel est enveloppé par lui. L'intégralité, l'universalité, attributs du corps divin, sont également les attributs prêtés par les métaphysiciens infinitistes à la substance, soutien des phénomènes ; la parenté des attributs entraîne la parenté des sujets que ces attributs qualifient, puisque les sujets quelconques ne se définissent et ne sont donnés que dans et par leurs attributs. L'organisme divin universel et intégral trouverait aisément une adéquate adaptation dans les systèmes panthéistes.

Renouvier reproche au dogme de la « présence réelle » d'être contradictoire. Et assurément ce dogme est tel. Un corps, un corps concret quoiqu'il soit le corps d'un Dieu, est supposé localisé tout entier dans une multitude de lieux à la fois[1]. La simple exposition du dogme est aussi la suffisante démonstration de son caractère antirationnel.

Le même argument n'atteint-il pas l'hypothèse de la spatialité divine ? Dieu se trouve là où se trouve l'un de ses organes, l'un de ses attributs ; Dieu ne se morcelle pas, ne se fragmente pas ; là où est quelque chose de Dieu, là est la pleine conscience que Dieu a de lui-même, là est Dieu tout entier présent. Si, comme dans l'hypothèse, l'espace est l'organe sensible de Dieu, si Dieu a un organisme spatial, partout où est Dieu se

[1] *Dilemmes de la métaphysique pure...* p. 109.

rencontre aussi l'organisme de Dieu. Dieu n'étant pas localisé en un lieu unique, puisque son organisme est intégral et universel, le corps divin est donc dans une multitude de lieux à la fois.

Si, au contraire, on réduit l'espace à ce qu'il est, à un moyen humain, temporaire même pour les humains, de connaissance et de communication, si l'étendue est envisagée non plus comme réelle, c'est-à-dire existant hors de notre esprit, mais seulement comme lien et comme lieu pour nos organes présents, en relation avec eux, la notion d'un être divin qui se trouve partout en même temps n'est plus contradictoire. Sans doute l'imagination se refuse à figurer l'omniprésence, mais la raison se convainct que nos images, nos descriptions empruntées à l'espace, sont, à cause de leurs formes spatiales, impuissantes à dépeindre le non-spatial. La logique, en tout cas, permet de parler de l'omniprésence purement spirituelle. La thèse de l'ubiquité divine n'est soutenable que si Dieu n'est point spatial, n'est point corporel.

S'il n'est point spatial, s'il n'est point corporel, reprend Renouvier, comment perçoit-il les signes qui manifestent les phénomènes de la pensée et de la vie, ces signes qui sont des sensations, qui exigent par conséquent une sensibilité ? « L'analogie de la personnalité suprême et de la personne humaine se démentant ainsi pour ce qui touche la faculté perceptive, il ne reste aucune idée qu'on puisse se former de la connaissance que Dieu doit avoir des choses de l'espace et de leurs accidents » [1].

L'analogie relative à l'organisation sensible est moins

[1] *Le Personnalisme*... p. 51-52.

réelle, en fait, que l'affirmation du philosophe ne le laisse entendre. En fait, l'analogie se réduit à la similitude des expressions employées : un organisme est assigné à Dieu, un organisme est possédé par l'homme. Mais, à l'encontre de la puissance, de la science, de la bonté divines et humaines, l'organisme de Dieu et l'organisme de l'homme ne sont nullement semblables.

En outre, ce n'est pas sur l'organisme corporel, c'est sur les facultés morales et intellectuelles, que repose l'analogie entre Dieu et l'homme. L'anthropomorphisme n'oblige évidemment pas à l'identification des facultés communes à Dieu et à l'homme ; à plus forte raison n'oblige-t-il pas à faire passer en Dieu tout ce que nous constatons dans l'homme ; Dieu et l'homme sont semblables, ils ne sont pas pareils, Dieu demeure toujours Dieu.

Enfin, la nécessité de passer par la sensibilité organique pour posséder la connaissance des choses, est-elle vraiment absolue ? Même chez l'homme, même dans les conditions actuelles de la vie terrestre, une idée ou un sentiment — le ravissement de l'astronome, la joie du penseur — ne peuvent-ils émouvoir le cœur sans être traduits par l'intermédiaire du corps ? Dans les conditions futures de l'immortalité, ne peut-on concevoir pour l'homme une perception plus délicate, plus étendue, plus adéquate aux objets, que la sensibilité corporelle dont on connaît les bornes et les erreurs ? Le corps, moyen de notre connaissance présente, est aussi une barrière ; l'espace, forme de notre sensibilité actuelle, est aussi une limite ; nous sommes emprisonnés dans notre corps et asservis à l'espace. Y a-t-il contradiction à supposer l'homme affranchi, dans sa vie éternelle, de cette barrière et de cette limite, doué d'une autre forme et d'un autre moyen ? L'espace et le corps sont des

sources d'erreurs. Y a-t-il inconséquence logique à les refuser à Dieu, à conclure que Dieu, l'esprit pur, ne soutient personnellement avec les êtres vivants que des rapports spirituels ?

Non spatial, non corporel, Dieu connaît « les choses de l'espace et leurs accidents », comme il connaît d'autres et de multiples choses, sans les avoir expérimentées, sans les avoir vécues. La solidarité des êtres humains dans l'espace rappelle, au point de vue physique, ce qu'est, au point de vue moral, la solidarité des êtres humains dans le mal. Avec une puissance, une ampleur, une poésie impressionnantes, Renouvier décrit les liens du péché et leurs effets prodigieux. Dieu connaît le pourquoi, le comment, l'origine première, l'état présent, la grandeur du mal, il le combat et il le vaincra. Est-ce à dire que Dieu soit soumis, d'une manière quelconque, au mal qui domine le monde et qui, dans notre monde, est universel ? Dieu doit-il être dans le mal pour percevoir le mal ? Tout autre est, à bon droit, la pensée de Renouvier. Dès lors, pour saisir les relations, les vies, les manifestations spatiales, pourquoi Dieu serait-il soumis à l'espace, pourquoi Dieu serait-il dans l'espace ? Dieu perçoit, tout en n'étant pas inclus dans la solidarité spatiale, les conditions, les bornes, les erreurs, les relations de l'espace, comme, sans être inclus dans la solidarité du mal, il perçoit les révolutions matérielles et morales que le mal a produites dans le monde et dans les cœurs.

VII. — LA TEMPORÉITÉ

Le cas est pareil pour Dieu, dit l'auteur du *Personnalisme*, en ce qui concerne l'espace et le temps [1]. C'est l'opinion opposée qui est juste ; l'espace et le temps ne sont pas des notions assimilables, et, en ce qui les concerne, le cas pour Dieu est tout différent. Il importe, au point de vue logique, que Dieu ne soit pas dans l'espace, il importe qu'il soit dans le temps. Et le point de vue moral vient, dans la question du temps, corroborer le point de vue logique.

Logiquement, percevoir c'est changer, c'est être autre après la perception que l'on n'était avant, c'est distinguer le moment qui suit la perception du moment qui la précède. Si Dieu n'éprouvait jamais aucun changement, ni dans sa contemplation du monde, ni dans ses pensées concernant l'homme, Dieu ne saisirait pas les changements qui s'opèrent dans sa création et dans ses créatures, Dieu cesserait de savoir. Les choses se succèdent et changent ; Dieu les voit se succéder et changer, il les voit tour à tour futures, présentes, passées ; il les voit telles qu'elles sont : d'abord futures, présentes ensuite, enfin passées. Dieu change évidemment avec les choses puisque Dieu voit les choses successivement, puisqu'il perçoit le futur comme futur, le présent comme présent, le passé comme passé. La connaissance de

[1] *Le Personnalisme*... p. 52.
Deuxième Essai... 1re édit., p. 676 ; 2me édit., t. III, p. 252.

Dieu étreint la réalité des choses ; elle est parfaite ; elle se modifie donc quand les choses se modifient ; Dieu varie dans ses jugements.

Bien plus, si Dieu n'éprouvait jamais nul changement en lui-même, Dieu ne vivrait pas véritablement. « L'absence de tout changement et de toute différence entre le passé, le présent et le futur, est la négation implicite de l'idée de la vie, laquelle n'est ni ne se peut penser sans la succession »[1].

Ces changements, ces variations, ces différences, dans l'intelligence et dans l'être de Dieu, sont des rapports entre ce qui a été et ce qui est, entre ce qui est et ce qui sera. Or ces rapports de succession constituent la définition et la réalité du temps. Dieu est donc dans le temps. Non spatial, il saisit adéquatement les choses de l'espace sans que l'espace lui soit nécessaire ou utile. Saisissant adéquatement les choses du temps, ne pouvant pas saisir la succession des états et des moments sinon successivement, en réfléchissant en lui, en portant en lui, dans ses pensées et dans ses actes, la succession qui est hors de lui, en ayant en lui le temps, il ne peut pas ne pas être temporel.

Les théologiens inspirés par les notions contradictoires de l'immutabilité, de la prescience absolue, de l'infinité, ont prétendu que « Dieu, ordinairement regardé comme ayant la connaissance des phénomènes en qualité de successifs, les voit cependant comme simultanés et présents, parce que telle est la nature de sa vie[2]. » Dieu, d'après cette théorie, possède « la science de vision immédiate » ; les choses qui, pour le regard de

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*...p. 173.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 161.

l'homme, apparaissent sur des plans différents, sont sur le même plan pour le regard de Dieu.

Il résulte de là, ou que la succession n'est pas, ou que Dieu se trompe en ne percevant pas la succession [1]. Si, d'une part, le monde et l'homme dont l'existence, les actions, les progrès sont des résultats ou des causes, des choses présentes en rapport avec les choses passées et en rapport avec les choses futures, dont la réalité la plus profonde, dont l'histoire totale ne sont qu'une série de successions, si le monde et l'homme, dans ce qu'ils ont été et dans ce qu'ils seront, sont pour Dieu les objets d'une « science de vision immédiate », d'une connaissance simultanée, c'est que la succession n'est pas une réalité vraie, c'est que le monde et l'homme, dans leurs manifestations extérieures ou dans leur être intime, ne sont que des apparences, des illusions, et, en définitive, n'existent pas véritablement. D'autre part, si le monde et l'homme existent, si la succession est une réalité, Dieu ne perçoit pas les phénomènes de sa création. Il ne les perçoit pas puisqu'il voit comme présents les phénomènes passés, comme présents les phénomènes futurs, les phénomènes possibles dont les conditions ne sont pas encore données ; il ne les perçoit pas puisqu'il les perçoit autres qu'ils ne sont, autres qu'une perception non pas seulement parfaite, mais simplement égale à celle de l'homme les saisirait. Un Dieu qui ne connaît pas la réalité aussi bien que l'homme la connaît, n'est pas un Dieu, un tel Dieu n'existe pas véritablement.

Moralement, les conséquences sont concordantes si l'on met Dieu hors du temps. Le Dieu qui a créé est

[1] *Le Personnalisme*... p. 52.

dans le temps. Il y a eu, pour le Créateur, un moment où la création était présente, il y a eu un moment où la création était passée. Ou bien, si pour Dieu il n'y a ni passé, ni présent, ni futur, Dieu dit-il encore : « Que la lumière soit [1] ».

Les théologiens, partisans de la connaissance simultanée, le sont aussi de la Providence et de son intervention dans le cours de l'histoire. Dieu fait l'éducation de l'humanité rebelle, et, « quand les temps sont accomplis », explique l'apôtre Paul [2], le Christ paraît pour révéler pleinement Dieu. Le Christ qui vit pour les hommes meurt aussi pour eux. Le Dieu qui a envoyé le Christ est dans le temps. Il y a eu, pour lui, un moment où il préparait la venue du Révélateur, un moment où le Révélateur accomplissait sa mission, un moment où la mission du Révélateur était achevée. Ou bien, si pour Dieu il n'y a ni passé, ni présent, ni futur, le Christ naît-il encore à Béthléem, le Christ est-il encore cloué sur la croix du Calvaire ?

L'homme se croit libre ; il ordonne ses actes futurs en raison de la responsabilité qu'il s'attribue, il essaie d'obéir à la loi morale que sa conscience interprète. Le Dieu qui a donné la liberté à l'homme est dans le temps. Il y a, pour lui, un moment où l'homme réfléchit, se décide, choisit, un moment où l'homme veut le bien, agit, forme sa nature, monte vers le devoir ou tombe dans le mal, un moment où, l'homme ayant parcouru le chemin de la terre, l'œuvre de l'homme forme un tout susceptible d'être jugé. Ou bien, si pour Dieu il n'y a ni passé, ni présent, ni futur, qu'est-ce que notre

[1] Genèse I, 3.
[2] Galates IV, 4.

liberté, qu'est-ce que l'obligation morale, qu'est-ce que le devoir ?

Devant le nombre et la grandeur de ces sacrifices, quelques-uns des tenants de la vision immédiate, accordent que Dieu, en un sens, est dans le temps. Mais, ajoutent-ils aussitôt, en un autre sens, Dieu est également hors du temps. La concession est de pure forme. Elle est d'une forme défectueuse puisqu'elle statue une impossibilité et la double d'une contradiction. On veut dire que Dieu est dans le temps maintenant et cependant reste hors du temps, que Dieu est dans le temps au point de vue religieux, ou encore pour nous, et que, au point de vue absolu, ou encore pour lui, Dieu n'est pas dans le temps. Or comment Dieu peut-il, à la fois, être et n'être pas dans le temps ? être au même moment temporel et intemporel ? Il n'y a pas de moyen terme entre être dans le temps et n'y être pas. Si Dieu est dans le temps par l'un de ses actes ou par l'un de ses attributs, il y est tout entier, il y est définitivement. Si Dieu n'y est pas quant à son être propre, pour lui-même, Dieu n'y est pas du tout, et le temps est l'illusion dans laquelle se dissolvent tout notre entendement et toute notre personne. Pour lui comme pour nous, pour la raison comme pour la religion, Dieu, s'il est, est dans le temps, et s'il n'est pas dans le temps, Dieu n'est pas.

VIII. — L'ÉTERNITÉ

Le temps a commencé. Aussi loin que l'on remonte dans la série des rapports de succession, aussi immense que l'on suppose le nombre de ces rapports, on arrive,

nécessairement, au nom du principe de contradiction, à un rapport premier, et nécessairement, au nom du principe de contradiction, on trouve un nombre fini de rapports. Il faut donc admettre que tout ce qui est dans le temps a commencé, que, Dieu étant dans le temps, Dieu a commencé. Renouvier ne recule pas devant l'énoncé de cette affirmation ; il est vrai qu'il ne se lasse pas de l'accompagner du même commentaire : cette affirmation n'est pas une explication, mais une limite posée par la logique pour éviter la contradiction. On se souvient que le philosophe, non-seulement ne cherche pas à franchir cette limite, mais s'interdit de la scruter et considère ensemble le Créateur et la créature, les attributs de la personne de Dieu et leur rôle dans le monde.

Toutefois la thèse renouviériste peut être présentée et comprise d'une manière aussi rationnelle et plus satisfaisante. Le corollaire : tout a commencé, qu'impose le principe du nombre, doit porter sur l'ensemble de la série plus que sur le premier terme. La conséquence : Dieu a commencé, devient absolument synonyme de la formule : Dieu est le premier commencement. L'investigation, le jugement considèrent dès lors ce premier commencement comme les limitant et s'arrêtent à lui. Si, en effet, on place le premier terme sous les questions du pourquoi et du comment, on tente l'explication de ce terme premier, on cherche les antécédents du terme qui, par hypothèse et par nécessité, a tout précédé. Dieu a commencé signifie que Dieu a ouvert pour les êtres et pour les choses les sources de l'existence, que lui est l'origine et la cause antérieures à toute cause et à toute origine. N'indiquant pas le mode ou la raison de l'existence de Dieu, l'expression ne signifie pas que Dieu a commencé d'être en lui-même et pour lui-même.

Dans cette interprétation, Dieu, comme il le faut, demeure temporel. Le temps commence avec le premier rapport, le temps commence quand, avec Dieu, il y a autre chose que Dieu, avec le terme premier un terme second. A cet instant-là, à l'instant où le temps commence, Dieu devient temporel et ne peut plus cesser de l'être. Mais ici même Dieu est l'origine imposée au temps, le temps ne marque pas l'inévitable origine de Dieu. Ne faut-il pas que, avant l'apparition du terme second, c'est-à-dire avant que le temps soit une réalité, le terme premier soit déjà ? Or ce terme est dit premier relativement au terme qui le suit, au terme second. Ce terme n'a été premier qu'au moment où s'est établi le rapport initial, qu'au moment où ce terme est entré dans la succession, ce terme n'a été dans le temps que quand le deuxième terme est apparu. Avant l'apparition du deuxième terme, le terme originel n'était pas premier, puisqu'il n'est premier que par rapport à ce terme deuxième, le terme originel était seul, en dehors de la succession, par conséquent, la succession impliquant deux termes.

Renouvier a écrit que « l'idée de la vie n'est ni ne se peut penser sans la succession »[1]. Cela est vrai de la vie temporelle, et encore n'est-ce vrai qu'en partie. La vie ne comprend pas uniquement des rapports de succession, elle implique des rapports de simultanéité[2]. Que serait la vie personnelle sans la simultanéité ? La conscience ne se possèderait pas elle-même si la suc-

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques...* p. 173.

[2] L'idée générale des considérations suivantes a été exposée pour la première fois, avec les développements qu'elle comporte, avec une clarté convaincante, par M. le professeur H. Bois. « L'éternité de Dieu »... *Revue de Théologie et des questions religieuses,* Montauban, 1er décembre 1898, 1er mai 1899.

cession seule la constituait, si elle n'était qu'une série de faits ou d'états désagrégés qui se suivent ; la conscience a besoin de la simultanéité pour se saisir quand elle le veut, pour opérer la synthèse de ce qu'elle est. La personnalité est formée d'éléments psychologiques multiples ; si l'on ôte la succession du concept de la personnalité, la personnalité subsiste encore, embrassant dans sa conscience simultanée les éléments psychologiques se conditionnant les uns les autres et donnés en même temps. Assurément une telle personnalité ne peut plus être dans le temps, mais le premier terme auquel nous arrête le principe de contradiction, le terme qui était déjà quand le temps a commencé, le terme qui, avant d'être premier était le terme seul, le terme initial a pu posséder cette personnalité simultanée.

Ainsi il est exact de dire que Dieu a commencé, car Dieu a commencé d'être dans le temps, mais Dieu a été avant le temps. Avant de prendre l'existence successive, il a eu une existence simultanée, avant d'être temporel il a été intemporel. Les deux états : être dans le temps, n'être pas dans le temps, sont contradictoires s'ils sont coexistants, ils ne sont pas contradictoires s'ils sont successifs. Intemporel, Dieu possédait l'idée du moi et celle du non-moi, nécessaires à toute conscience personnelle. Le non-moi était donné par certains phénomènes de l'esprit divin opposés à d'autres phénomènes et distincts de ceux-ci ; logiquement séparés, le moi et le non-moi étaient chronologiquement confondus. Il est presque inutile d'ajouter que le Dieu intemporel nous demeure caché parce que intemporel, en dehors de toute relation ; il est l'être qui a commencé par sa volonté la série des choses.

Considérée sous cet aspect, l'éternité de Dieu embrasse non seulement l'avenir mais le passé même. Le principe

de contradiction nous contraint de poser un commencement de Dieu dans le temps; ce commencement est posé par l'affirmation que dans le temps Dieu a commencé d'être. Mais le Dieu intemporel, le Dieu qui est entré dans la succession et qui est avant la succession, qui est constitué tout d'abord et uniquement par des rapports de simultanéité pure, le Dieu qui est en dehors du temps, avant le temps, ne tombe pas sous la portée de la conclusion logique : Dieu a commencé. De ce Dieu on peut dire : il est éternel. L'éternité temporelle est infirmée par le principe du nombre quand on la suppose donnée, réalisée, actuelle ; l'éternité intemporelle, l'éternité simultanée demeure conforme à la raison.

Dieu possède dans le passé l'éternité intemporelle ; Dieu possède pour l'avenir l'éternité temporelle. Il reste donc au croyant le droit moral et le droit rationnel d'affirmer, dans toute la plénitude du mot : Dieu est éternel.

CHAPITRE V

LE MAL

Dieu a créé le monde. Ce Dieu créateur est un Dieu de justice et de bonté. En désaccord sur la manière de se représenter Dieu, de concevoir ses attributs, la plupart des systèmes, sinon tous les systèmes, sont d'accord sur cette double affirmation.

Un Dieu qui est la justice, la bonté, et qui crée, ne doit créer, logiquement et moralement, qu'un monde juste et bon. Or le monde actuel ne répond à aucune de ces deux qualités. Le monde actuel est la proie du mal. Le mal pose devant la conscience et devant la raison le plus important des problèmes. « La vie, disait Renouvier sur son lit de mort, la vie ne peut avoir d'intérêt pour un penseur qu'à la condition de chercher à résoudre le problème du mal[1]... D'où vient le mal ? C'est la

[1] *Derniers Entretiens*... p. 95.

question à laquelle il faut répondre, si l'on veut croire que la vie a un sens »[1].

Que le mal soit, cela est évident! Mais a-t-on mesuré la grandeur de son pouvoir ?

I. — LE MONDE MAUVAIS

Le globe terrestre est une masse en partie inutile, en partie sans raison. Sa surface balayée par les cataclysmes, incendiée par les volcans, noyée par les eaux, n'offre que quelques endroits favorables à l'habitation des êtres vivants. Du théâtre où il naît et meurt, l'homme contemple des millions d'étoiles, terres analogues sans doute à la sienne, brillant à des reculements indéfinis, un soleil d'étendue prodigieuse, sans vie et source de vie; dans les profondeurs des cieux comme dans les profondeurs de la terre se rencontrent d'inexplicables résidus, morts après des révolutions dont la portée dépasse l'imagination. Au milieu de ces amas formidables, une faible proportion est affectée à l'entretien de l'existence ; le surplus entoure l'existence d'obstacles, de dangers et de maux sans nombre[2].

Cela même que l'on appelle « l'ordre régnant » n'est en réalité que le désordre, qu'un état opposé à l'idéal de la nature heureuse et morale. Les grandes forces naturelles qui dominent l'univers matériel, dominent

[1] *Derniers Entretiens...* p. 61.
[2] *Nouvelle Monadologie...* p. 330-331.
Le Personnalisme... p. 44.

également les êtres organisés, échappent à leur volonté, rendent difficile et précaire la vie supérieure dont elles devraient favoriser le développement normal, conduisent inévitablement l'être vivant à la mort.

Les êtres vivants, d'ailleurs, inconsciemment parfois, plus souvent sciemment, se servent de leur puissance pour s'entre-tuer. « En chacun des deux règnes, végétal et animal, la lutte pour l'existence est la condition de l'existence. Les animaux sont armés tout particulièrement pour se la disputer et se détruire ; et il n'est pas jusqu'à la matière inorganique qui ne recèle des principes hostiles à la vie, de même que beaucoup de plantes et de bêtes ont leurs poisons et leurs venins pour l'atteindre dans ses sources, comme si la guerre, loi universelle de ce monde, y était matérialisée pour étendre son empire plus loin que les besoins de la conservation et les passions de la lutte ne peuvent la motiver »[1].

Les ressources sont insuffisantes pour l'entretien de la vie. Sur la terre les places sont limitées, les moyens d'alimentation sont restreints pour les individus que chaque espèce peut fournir ou pour les espèces rivales. La concurrence vitale occasionne dans le monde végétal le dépérissement, dans le monde animal la douleur. L'homme ajoute à ces maux, engendrés par la privation ou par les lois naturelles, d'autres maux causés par la volonté et qui sont parmi les plus cruels[2].

Les sociétés humaines sont devenues des sociétés de guerre. Les conditions de la justice ne sont données ni dans les circonstances sociales, ni dans les institutions, ni dans les coutumes, et l'injustice de plus en plus pro-

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 73.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 73-74.

page l'injustice. L'individu est emprisonné dans le mal par les mille liens de la naissance, de l'éducation, du milieu. Si la pensée lui venait de pratiquer l'impératif catégorique pur, cette pensée serait irréalisable, car ses semblables sont tous en dehors de cette loi, et chacun la viole plus ou moins dans ses actions, dans ses paroles, dans ses sentiments. La solidarité sociale a creusé un abîme entre la justice théorique, la vraie justice, et la justice civile fondée sur le droit de défense personnelle, un abîme si profond que nul ne songe à la justice théorique.

Les utopistes prétendent le combler soit en s'appuyant sur le postulat de la bonté innée, qui est un postulat faux, soit en invoquant le perfectionnement des institutions, ce qui est une pétition de principe. Comment les individus seraient-ils transformés par des institutions, lesquelles ne peuvent avoir que des individus pour auteurs[1] ?

D'autres allèguent le progrès, la civilisation, la science. Or la société actuelle n'est pas essentiellement supérieure, au point de vue moral, à la société primitive. Les signes de la décadence des consciences sont partout visibles au milieu des améliorations matérielles. Le principe et la passion de la guerre développent sans mesure les armements et absorbent la plus grande partie du travail des peuples ; les grandes créations industrielles vident les campagnes, et, dans l'entassement des villes, se déploient la misère, le vice, qui déciment les races. Une telle civilisation fait mourir.

Partout, dans ce que l'on nomme « la haute vie » règnent le culte des fausses grandeurs et des fausses

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 273-274.

beautés, le snobisme qui embrasse toutes les modes, y compris la charité. La richesse devient le mobile des compétitions pour atteindre les positions où l'on peut faire travailler les autres pour soi. La politique en se démocratisant a multiplié les moyens de parvenir ; le mensonge et la calomnie sont des armes habituelles. Dans les rapports des nations entre elles, plus encore que dans les rapports des individus, sont sensibles l'hypocrisie des principes et la duperie des pratiques, quoique les formes diplomatiques jouent le même rôle entre les peuples que la politesse entre les personnes. L'amour de l'humanité est le thème que traduisent les représentants des états, et la prospérité par l'usurpation est le produit de leur politique. La civilisation que répandent chez de faibles occupants les nations bien armées, consiste à confisquer le droit qu'ont les habitants sur leurs territoires, pour y établir un commerce dont elles se disputeront ensuite le monopole. La loi du plus fort régit les civilisateurs prétendus comme elle régissait les sauvages à civiliser [1].

II. — LES EXPLICATIONS

L'expérience fournissant les preuves multiples de l'existence constante et universelle du mal, ajoutant sans fin des exemples relatifs à sa nature, comment peut-on concevoir le mal d'une façon générale et théoriquement ?

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 451-453.

Même quand on parle des êtres vivants supérieurs, on parle d'êtres relatifs, d'êtres définis par des rapports et soumis à des lois. La relation suppose la détermination, la détermination suppose la limitation. La limitation peut être, elle est dans certains cas, un élément du mal ; elle n'en est pas l'élément caractéristique. Elle se rapporte également au bien. Il n'y a pas de vertu qui ne soit limitée, même la perfection. Il n'y a pas d'être qui ne soit limité, même Dieu. La limitation définissant aussi le bien ne peut définir le mal.

« Le mal, écrit Renouvier, rapporté à une conscience donnée est le phénomène quelconque incompatible avec une fin que cette conscience se propose à elle-même ou croit devoir être proposée dans le monde »[1]. Cette désignation, la plus abstraite que l'on puisse formuler, se vérifie dans les divers domaines de la vie, embrasse les modes divers du mal. Le mal moral comprend les phénomènes contraires à une fin qui dépend ou a dépendu des actes d'une conscience. Le mal physique comprend les phénomènes contraires à une fin soumise au jugement de la conscience, mais qui dépend surtout de phénomènes en dehors du pouvoir de cette conscience.

Les fins de l'être sont prochaines ou ultérieures. Les fins prochaines sont parfois des moyens pour les fins ultérieures. Celles-ci étant inconnues, des phénomènes contraires aux fins immédiates peuvent être indifférents ou même utiles pour les fins plus éloignées. Et l'on a le droit de soutenir que des faits, opposés à la conservation actuelle des êtres terrestres, sont nécessaires à leur plein développement. L'espérance de

[1] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 116-117.

l'optimisme est légitime ; rien n'atteste que les maux particuliers ne soient pas des conséquences d'une loi générale laquelle est le bien même. Et la conviction de la conscience qu'une satisfaction future sera donnée aux êtres actuels, donne à ce principe une forme morale acceptable.

Seulement le problème reste à peu près entier. Pourquoi y a-t-il une opposition entre les fins et les moyens ? Pourquoi les maux particuliers sont-ils produits par la loi générale ? Pourquoi la prospérité de l'un est-elle tirée de la destruction d'autrui ? Pourquoi la vie dépend-elle de la mort ? Un pareil ordre est mauvais ; c'est vanité et c'est folie d'affirmer le contraire ; pourquoi un pareil ordre existe-t-il ? Le dire nécessaire, c'est répéter qu'il est ainsi fait, ce n'est pas répondre au pourquoi. Renouvier se refuse à admettre la nécessité morale de l'existence des forces aveugles et des forces antagonistes, quoiqu'il soit impossible d'affirmer si d'autres lois pourraient être données, et comment elles pourraient l'être. C'est là l'insoluble mystère des origines [1].

Les philosophes ont proposé des explications dans d'innombrables systèmes. La plupart de leurs théories reposent sur les prémisses de l'émanation ou de l'évolution venant de l'infini et se continuant à l'infini. Ces théories sont rejetées puisque leurs prémisses le sont, puisque la logique et la morale concluent pareillement à un acte créateur. Chez les penseurs attachés au principe de la création, deux méthodes ont prévalu. L'une montre que le mal est une inévitable condition du bien, que le mal a sa place dans la création la meilleure ;

[1] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II. p, 117-119.

l'autre montre que le mal a été introduit par la liberté de la créature dans une création primitivement bonne [1].

Par une conséquence inéluctable, la première méthode fait de Dieu l'auteur du mal. L'optimisme leibnizien en est l'exemple le plus remarquable. Leibniz admet que le mal fait partie, nécessairement, du meilleur des mondes possibles. Ce mal est non seulement le mal physique, lequel, d'après le philosophe critiqué, n'est qu'une privation, mais aussi le mal moral, positif, volontaire. La douleur et les actes injustes sont des conditions pour le bien, des causes du bien. Leurs conséquences sont des conséquences heureuses, ou bien ces actes évitent des maux plus grands qui eussent rendu le monde plus mauvais. Dieu a inséré dans la trame des choses les maux utiles que sa prescience lui faisait connaître comme bons pour l'œuvre créée.

Moralement et physiquement, le mal est autre chose et plus qu'un moindre bien, autre chose et plus qu'une privation. Privation est ici synonyme d'imperfection. Les esprits créés, même les esprits supérieurs, sont soumis à des lois qu'ils connaissent imparfaitement, qu'ils ne dominent pas mais qui les dominent. La douleur ne saurait être assimilée à cette imperfection ; l'expérience s'y oppose, aucun argument ne le permet. La souffrance est un état positif, l'imperfection est un état négatif ; on peut être imparfait et ne pas souffrir [2].

Une telle doctrine est destructive de toute morale ; elle annihile la responsabilité. Un criminel qui connaîtrait miraculeusement l'avenir, comme Leibniz connaissait historiquement le passé, aurait le droit d'alléguer

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 159.
Principes de la nature... 2me édit., t. II, p. 263-266.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 465.

pour sa défense, la disposition providentielle qui suspendait à son geste un progrès du genre humain ; il aurait le droit de soutenir qu'il prépare le bien pour les jours futurs et qu'il accomplit les desseins de Dieu [1].

Une telle doctrine porte également atteinte au concept de Dieu. Il faudrait que le Créateur ait voulu produire une œuvre mauvaise en elle-même, ce qui est contraire à l'attribut de bonté, ou qu'il n'ait pas pu produire une œuvre meilleure, ce qui est contraire à l'attribut de puissance. « Il faudrait imaginer, constate Renouvier,... qu'il a voulu faire naître sur une terre ingrate des créatures neuves, inexpertes, qui n'avaient en rien mérité de souffrir, afin qu'elles arrivassent, elles ou d'autres, après des âges incalculables, à un résultat, sans connaître lequel. Et il faudrait supposer qu'il a placé dans le monde à dessein misérable, une puissance incompréhensible de développement de ses phénomènes successifs, pour tirer constamment du mal non pas le bien, mais un moindre mal » [2]. Le monde n'atteint en tout cas au bien que par les étapes du mal. « Les êtres créés par Dieu auraient pris le chemin du crime avant de savoir ce que c'est que le crime ; l'homme arriverait à la liberté en traversant toutes les espèces de la servitude ; la guerre et la fourberie dans la nature et dans la société seraient les instrument de la paix et de la justice à réaliser » [3].

Répondra-t-on que Dieu lui-même produit ce mouvement perpétuel vers le mieux, ce progrès ininterrompu, qui élève l'inférieur vers le supérieur, que la Providence divine a précisément pour tâche et pour mission d'améliorer, de perfectionner, de créer encore

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 173-174.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 59.
[3] *Nouvelle Monadologie*... p. 465.

et toujours ! La réponse n'excuse pas Dieu, elle ne fait pas comprendre le mal, et elle sort de l'hypothèse de la création pour nous ramener à un système d'évolution.

La deuxième méthode rapportant le pourquoi du mal à la liberté de la créature, engendre cette hypothèse seule conséquente et seule possible : la terre n'est point la création intégrale mais la création altérée, la terre est la ruine d'un monde primitif. L'harmonie du règne humain et des règnes de la nature est nécessaire pour que la création soit une œuvre bonne, pour que la justice de l'homme ne rencontre pas d'obstacles dans les lois ou dans l'action des forces naturelles. Ni le globe terrestre, ni aucune partie du système solaire, n'offrent actuellement et n'ont offert autrefois ce milieu indispensable. Dans le monde que nous connaissons il n'y a jamais eu une région favorisée, un paradis où la vie s'écoulait dans l'innocence et la sécurité. L'ordre tout entier de la nature organique et inorganique est inadéquat à la représentation d'une création parfaite[1].

L'hypothèse « de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre », selon l'expression prophétique, l'hypothèse d'une terre et des cieux du premier jour de la création, selon l'exigence de la théodicée, ne présente rien de contradictoire. Hardie et immense, elle change en un privilège ce qui paraît être sa condamnation ; le monde qu'elle conçoit diffère entièrement de notre monde, elle ne demande à ce dernier aucune preuve mais elle n'en craint aucune objection.

Les cosmogonies scientifiques modernes s'arrêtent à la nébuleuse. Mais il est impossible d'imaginer les mon-

[1] *Nouvelle Monadologie...* p. 471-472.

des, la vie et l'homme sortant d'un nuage de matière homogène. L'hypothèse qui place le point de départ dans les idées de l'intelligence et du bien, étonne moins le simple bon sens que l'hypothèse tirant la variété des choses et des êtres d'une masse première.

D'où provient, en outre, la nébuleuse elle-même ? De la collision, de la chute de corps célestes, assure-t-on. Le problème est reculé davantage, il n'est pas plus compliqué, quand on cherche l'origine des mondes qui furent quelque chose avant de se dissoudre dans l'état nébuleux.

Admet-on que ces mondes ont leurs antécédents dans une autre nébuleuse ? Le procès régressif devient indéfini, car l'idée de la nébuleuse ne porte rien en elle-même qui donne à cet état matériel un titre à être l'état premier. Accepte-t-on le procès indéfini, comme le faisaient les philosophes de l'antiquité qui composaient la vie du globe de passages alternatifs par l'unité et l'uniformité, par le développement d'une seule substance en laquelle préexistent toutes choses, comme le fait Spencer qui pare de noms nouveaux les théories anciennes ? On accepterait en même temps l'impossibilité logique, on violerait le principe de contradiction.

Il est donc rationnellement permis de regarder la nébuleuse comme un état initial relatif, de demander à des motifs moraux la détermination d'un état antécédent, d'un état réellement premier[1]. Avant l'existence de la nébuleuse, résultat d'une entière désorganisation, se place l'existence d'un système organisé, d'un monde primitif adapté à la justice et au bonheur des êtres[2].

[1] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 194-197.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 474.

III. — LE MONDE PRIMITIF

La création à l'état pur et bon, origine absolue antérieure aux origines astronomiques, était un monde entièrement harmonique. Matériel, il était formé d'une matière « à propriétés modifiées », d'une matière dont les qualités étaient améliorées. La pesanteur et la chaleur sont les conditions de l'existence présente ; mais la pesanteur, chaîne des mouvements est aussi la cause d'obstacles et d'accidents, elle soumet l'homme à la servitude, à des peines et à des labeurs, « elle ne lui rend que des services qu'il serait aisé d'imaginer les mêmes avec des rapports moins défavorables d'attraction et de densité »[1] ; la chaleur, accumulée dans un seul des corps du système du monde, produit la vie, mais elle donne aussi la mort, elle dissocie, elle désagrège[2] ; leur double effet s'exerce sur une matière brute, objet d'actions absolues et fatales. Il n'en était point ainsi dans le monde initial. La matière, mue par des organismes au service de la volonté, servait aux communications et aux actions réciproques des êtres conscients[3] ; en elle-même ses molécules étaient toutes organisées comme elles sont toutes organisables[4].

Les individus supérieurs étaient membres d'un orga-

[1] *Nouvelle Monadologie...* p. 472.
[2] *Nouvelle Monadologie...* p. 473.
[3] *Principes de la nature...* 2me édit., t. II. p. 203.
[4] *Principes de la nature...* 2me édit., t. II, p. 206.

nisme unique. Chacun avait assurément ses organes distincts, mais tous les corps du monde pouvaient être modifiés par les fonctions mentales de chacun. Il y avait harmonie de causalité, non-seulement entre les déterminations volontaires d'une conscience et les modifications de son organe spécial, mais encore entre chaque conscience et les corps communs des consciences semblables. L'harmonie était universelle, l'organisation intégrale. Il n'y avait ni parties mortes, ni résidu passif, l'action des fonctions mentales s'étendait partout. Des atmosphères du genre aérien circulent autour des corps plus cohérents, des atmosphères du genre éthérien pénètrent tous les corps ; leurs particules sont en corrélation avec les consciences, avec leurs actes et leurs volontés. Les lois sont dans une dépendance de l'aperception et du vouloir incomparablement plus claire, plus directe, plus étendue, que celle que nous connaissons. Une restriction concerne les lois inviolables que la création a instituées et qui sont la nature physique elle-même. Une autre restriction porte sur la conscience individuelle. Quelque puissance que possède l'individu sur les choses et sur les personnes, il ne saurait atteindre ses semblables dont il modifie la vie, ni être atteint lui-même, dans la conscience intime qui a pour fond la volonté, qui constitue l'individualité morale, la vraie individualité [1].

La puissance de l'homme sur l'ensemble du monde primitif n'en demeure pas moins merveilleuse. Dans le milieu pondérable, formé d'un fluide élastique, d'une densité appropriée à celle des corps organisés, l'homme avait les plus grandes facilités de station et de locomo-

1 *Principes de la nature*... 2[me] édit., t. II. p. 207-209.

tion. L'existence individuelle n'était pas de forme évolutive; le corps perdurable ne connaissait ni croissance, ni décrépitude ; il s'entretenait par des fonctions d'assimilation et de désassimilation qui constituaient la vie sensible. La lumière et la chaleur ne rayonnaient pas d'un seul foyer formidable, hors d'atteinte, entretenu par une œuvre de révolution et de destruction permanente. L'homme illuminait ses demeures par des foyers créés et disposés pour ses usages communs ou particuliers. Il distribuait de même la chaleur selon ses besoins et ses travaux. Son travail ne se distinguait pas de son action, ni son action de son plaisir. Pour ces divers offices il possédait des forces dynamiques de grande portée, des moyens insoupçonnés de transformation des mouvements et des masses. A l'aide de certaines interventions mécaniques ou chimiques, il créait et dirigeait dans l'éther des sources de lumière et de chaleur avec l'étendue et les degrés d'intensité qui lui convenaient. Le secret des forces électriques lui était découvert, il percevait leur nature et leurs causes, il avait le pouvoir de les produire et de les gouverner [1].

Dans ce milieu physique parfait, l'homme jouissait du parfait bonheur. Modifiés conformément à nos sentiments du bien, le règne animal et le règne végétal laissaient apparaître tout ce qu'ils enferment de bonté et de beauté. La pensée de l'écrivain biblique : « Dieu fit venir tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel vers Adam pour voir comment il les appellerait », était réalisée. Servantes de l'homme, les bêtes, capables

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 475-480.
Le Personnalisme... p. 42-44.

d'aimer, apportaient dans la nature les qualités dont elles étaient douées. Les différents ordres d'êtres étaient harmonisés entre eux et avec leur milieu, si bien que la vie d'un être sensible, même la vie d'une plante, n'était jamais sacrifiée pour la vie d'un autre être, ni même utilisée au profit de celui-ci et au détriment de celui-là.

La société humaine se distribuait en unités sociales coordonnées entre elles. Non constituées par la génération et par la race, les familles, stables, moralement égales, semblablement composées de personnes justes, ayant les mêmes notions de la vérité et du bien, avaient des fonctions spéciales, propres à différents services sociaux. Elles ne se distinguaient pas par la dignité, mais par les caractères intellectuels de leurs membres. Il n'y avait d'autre hiérarchie que la dépendance observée entre certains travaux et certaines œuvres ; il n'y avait d'autres chefs que les travailleurs dont l'emploi avait le plus de généralité et le plus d'étendue [1]. « Mais il n'est pas de mission qui puisse être qualifiée d'inférieure dans l'administration de la création divine : toutes sont également utiles et belles, toutes étant également nécessaires pour la conservation de l'harmonie universelle et de la société intégrale. Chaque membre dans la famille, chaque famille dans la société, remplit cette mission d'intelligence et d'amour qui lui a été confiée pour le bonheur commun. Tous travaillent pour chacun et chacun pour tous. La vérité, la justice, la beauté, une harmonie consciente d'elle-même en toutes ses parties, tel est l'ordre primitivement institué. On peut dire que l'homme heureux et libre est la personne intégrale dans la société

[1] *Nouvelle Monadologie...* p. 483-484.
Le Personnalisme... p. 45-46.

intégrale. Mais il est libre et le monde est dans ses mains[1] ».

IV. — LA CHUTE

La puissance extraordinaire dont disposait l'intelligence humaine, supposée capable d'en coordonner les applications, lui permettait d'établir un ordre admirable. Elle lui permettait également de porter dans la création un formidable trouble. Les actes de sauvage destruction auxquels le progrès de la chimie et de la mécanique fournit les instruments, en donnent une faible idée à l'imagination.

Une telle puissance rend indispensable au bonheur de tous la justice de chacun, son obéissance à la raison, sa bienveillance pour tous les êtres, son respect pour la liberté de ceux qui sont libres comme lui. Or, quelle qu'ait été la perfection de l'état premier, les agents libres étaient libres vraiment. Ils devaient vouloir garder, vouloir augmenter cette perfection, ils pouvaient vouloir la diminuer, vouloir la détruire. La nécessité d'une création initiale parfaite est réclamée par le postulat d'un Créateur bon et juste ; la nécessité d'une épreuve morale est réclamée par le postulat de la liberté humaine. Les êtres du monde primitif traversèrent cette épreuve ; ils ne surent pas la traverser victorieusement[2].

[1] *Nouvelle Monadologie*... 484-485.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. IV, p. 762.
Le Personnalisme... p. 46.
Nouvelle Monadologie... p. 481, 486.

Le gouvernement de la nature, à raison de la part que chacun y prenait, de l'intérêt que chacun y avait, établissait la solidarité la plus étroite entre les organismes partiels constitutifs de l'organisme universel. Source du bien si chacun observait la justice, cette solidarité devenait, dans le cas contraire, la ruine de la société universelle. Les hommes avaient la science et le pouvoir; Dieu attendait d'eux la justice; c'est à la justice que manquèrent les hommes [1].

Les hommes voulurent « usurper sur leurs droits mutuels, s'attribuer, sur le domaine commun des puissances et des jouissances, des parts excédant leurs parts naturelles et légitimes, et commettre, en vue de se grandir, des actes contraires au bien d'autrui, nuisibles à la communauté entière » [2]. La théologie a bien indiqué l'origine psychologique du mal, en le faisant dériver de l'amour déréglé de soi ou de l'amour déréglé des biens, en le définissant comme « l'orgueil de la vie ». La déchéance de l'homme, la rupture du consensus primordial des hommes qui forme à la fois leur société et l'ordre de la nature, est la conséquence du péché. Les passions bonnes et mauvaises réagissant contre les premières injustices, voulant se défendre et voulant réprimer, ont organisé des institutions de guerre ; la paix désormais hésitante et précaire a perdu son empire et sa gloire ; la violation de l'amour dans les relations des consciences a pour résultat la décomposition sociale et la ruine de la création [3].

[1] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. IV, p. 764-765.
[2] *Principes de la nature...* 2me édit. t. II, p. 218.
[3] *Science de la morale...* t. III, 1re section.
Principes de la nature... 2me édit. t. II, p. 219.
Philosophie analytique de l'histoire... t. IV, p. 762.

La chute du monde primitif a sans doute occupé « des siècles de cet univers où le soleil ne mesurait pas les jours ». Les grandes forces, divinement prédisposées pour ne produire que des effets favorables, n'étant plus conduites avec autant d'équité que de science, sont devenues productives de mort aussi bien que de vie, ont échappé au pouvoir de l'homme. La lutte des êtres a entraîné et déchaîné la lutte des éléments. Agglomérées ou dispersées au hasard d'une guerre de Titans, les masses matérielles se sont désorganisées, le règne de la mort a démesurément grandi, les collisions inimaginables ont allumé le vaste incendie de la nébuleuse. Conformément aux hypothèses de l'astronomie moderne, la nébuleuse est bien le point de départ du monde actuel, mais elle est aussi, la solution de Renouvier tient tout entière dans cette addition, elle est aussi le point d'arrivée du monde primitif que détruit la liberté de l'homme[1].

Au cours du refroidissement progressif de ce chaos, le système solaire est né. Ses attractions puissantes, dominées par une seule, ont fait commencer la révolution des corps planétaires. Tandis qu'autrefois les milieux et les propriétés des éléments étaient soumis aux personnes, maintenant les personnes sont soumises à ces milieux et à ces propriétés. Quand la vie a paru sur notre globe, la pesanteur n'était plus la force utile et servante des mouvements normaux comme dans le milieu primitif; elle était une chaîne dont la religion a toujours affranchi les êtres célestes, dans laquelle la poésie voit la forme même de la déchéance[2]. La chaleur, en ses

[1] *Le Personnalisme*... p. 99-101.
[2] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II. p. 222.
Nouvelle Monadologie... p. 488.

excès ou ses défauts, devenait la cause de perturbations multiples. La lumière, mal répartie pour l'usage du monde habité, irrégulièrement distribuée, subissait des pertes aussi énormes qu'inutiles. Les consciences qui ont employé les forces naturelles pour leur mutuel dommage, se dépouillant les unes les autres de l'usage de ces forces, ont introduit dans le monde la mort des organismes, car l'organisme n'est que l'ensemble des moyens pour exercer l'empire des lois. La mort grandissait à mesure que se propageaient les effets de la guerre ; elle atteignait les êtres eux-mêmes, étant donnée la solidarité de la nature physique avec le milieu, étant donnée la perturbation apportée dans le milieu et qui le rend impropre à l'existence.

Pour toujours la douleur est attachée à la vie et la mort est le terme fatal. Cette conséquence de la chute n'était que l'application d'une loi générale qui fait de la douleur et de la mort des fins inévitables pour tout organisme employé contre sa nature et contre son but normal [1]. Cette loi est la contre-partie de la liberté. La liberté permet à l'être de produire le mal ; mais le mal doit aboutir à la destruction de l'être. En effet, comme l'être demeure libre et peut demeurer ferme dans sa volonté pervertie, il n'est pas de barrière à opposer au mal sinon l'anéantissement de l'être mauvais.

V. — LES GERMES IMPÉRISSABLES

C'est le deuxième stade de l'histoire de la vie qui commence avec ce monde issu de la nébuleuse, formé

[1] *Principes de la nature...* 2me édit., t. II, p. 219.
Philosophie analytique de l'histoire... t. IV, p. 765.

des débris du monde originel. Née du mal et soumise au mal, la terre offre du moins aux créatures qui ont succombé dans l'univers paradisiaque, un théâtre de relèvement, un moyen de salut.

Dieu qui avait donné la liberté, avait admis la possibilité du mal ; prévoyant la possibilité de la chute, il avait préparé la possibilité d'un recommencement d'existence et de lutte. Les créatures terrestres ne naissent pas seulement, elles renaissent ; elles sont les êtres primitifs, créés libres et justes, déchus de leur pouvoir et de leur grandeur, qui reparaissent sous une nouvelle forme pour une épreuve nouvelle. Dieu a laissé se désorganiser les êtres primitifs, il ne les a pas laissé mourir. L'immortalité de la personne ne consistait pas dans la résistance de son organisme à tous les accidents du milieu ; l'organisme, harmonique avec le milieu, devait se désorganiser avec lui. L'immortalité réside dans la puissance que possède la monade dominante de se reproduire, avec des organes plus ou moins modifiés, pour un autre développement[1].

Pour remédier à la destruction réelle de la personne supérieure, Dieu a pourvu à la conservation des êtres, il a préordonné leurs pouvoirs de reproduction[2]. Au plus profond des organismes primitifs, Dieu a déposé « certaines compositions monadiques, étrangères aux fonctions vitales de l'ordre courant, indissolublement liées toutefois à l'unité psychique des sujets où elles étaient ainsi placées, et indestructibles... Ces compositions monadiques étaient les germes des organismes reconstituables en des temps futurs, avec d'autres propriétés, sous d'autres conditions »[3]. Les germes de reproduc-

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 109-110.
[2] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 226.
[3] *Nouvelle Monadologie*... p. 489.

tion des organismes dissociés sont « tous conservés et existent de quelque manière dans la nature, enveloppés suivant une loi impénétrable aux recherches physiologiques »[1].

Le germe immortel qui permet à la créature, disparue pendant un temps indéterminé, de revivre, qui assure l'identité de la personne primitive et de la personne actuelle, ne saurait être considéré à un point de vue exclusivement physique. Cependant même à ce point de vue, il est permis d'admettre « la possibilité de la conservation d'un germe matériel, c'est-à-dire d'un corps organisé imperceptible, extrêmement petit, soustrait par ses dimensions, que nous pouvons supposer réduites autant qu'il serait nécessaire, à l'action destructive des plus hautes températures, et ne laissant pas de contenir ces propriétés virtuelles de développement pour une fin qui répondent à la seule idée que nous puissions nous former d'un germe dernier »[2]. L'histoire naturelle objecte que tous les germes, objets de l'expérience, sont anéantis par la chaleur ! Ces germes sont supprimés, sont perdus en tant que développables dans les conditions où nous savons qu'ils se seraient développés ; mais quelle expérience affirmerait qu'ils sont supprimés, qu'ils sont perdus absolument ? De plus, s'il s'agit de destruction totale, on ne saurait légitimement conclure du cas des germes des êtres infimes, les seuls que connaisse l'expérience comparative, au cas des germes des êtres supérieurs, constitués, selon l'hypothèse, avec des propriétés de survie et de reproduction sous des conditions prévues. Le mot et l'idée de germe désignent surtout la puissance, la virtualité de l'organisation

[1] *Le Personnalisme*... p. 111.
[2] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 245-246.

prédéterminée, antérieurement aux organismes proprement dits. De quelque façon qu'on la conçoive, l'origine de la vie sur le globe terrestre demeure mystérieuse ; il n'y a pas plus de difficulté à imaginer le pouvoir de l'apparition de l'homme, conservé sous une forme naturelle inconnue, dans un germe latent, qu'à admettre une génération spontanée dans des circonstances également inconnues [1].

Les naturalistes supposent la préexistence des germes individuels pour l'œuvre de la génération. Si l'on écarte les hypothèses matérialistes, lesquelles ne sont jamais que des hypothèses métaphysiques inconscientes, la physique nous conduit donc, tout comme le monadisme, à définir les phénomènes embryogéniques : une disposition potentielle des cellules à exercer des actions pour arriver progressivement à des assemblages d'organes, à la constitution d'un organisme. Aucune expérience n'a pu scruter, aucune science n'a pu définir l'ovule, forme physique première du milieu de laquelle un être vivant sortira. Aux plus petites dimensions perceptibles, l'ovule n'apparaît que « sous enveloppe, car on doit regarder comme une enveloppe toute portion de matière qui renferme les conditions de développement d'un organisme, sans que nous puissions y distinguer ni forme, ni propriété qui se rapporte à des organes et à des fonctions, ni aucun signe indiquant ce qui doit se produire [2]... » Les phénomènes perceptibles sont, pour la physique, les enveloppes de la matière donnée au-dessous d'eux et qui est leur cause. Le germe sensible, l'enveloppe peut périr sous certaines conditions de température, sans que

[1] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 246-247.
Nouvelle Monadologie... p. 490.
[2] *Le Personnalisme*... p. 113.

le germe profond, le vrai germe soit nécessairement atteint sous ces mêmes circonstances. Les germes divers de la vie, les germes humains qui sont des corps virtuels avec leurs monades dominantes à l'état enveloppé, ont pu, sans perdre leur essentielle faculté, traverser le milieu incandescent de la nébuleuse[1].

Emboîtés les uns dans les autres lorsque survient la chute, les germes, lorsque le monde actuel est formé, se divisent et se transmettent par groupes à chaque génération nouvelle. Ces groupes sont eux-mêmes des groupes de groupes dont les unités composantes réalisent leur destinée de génération en génération, jusqu'à ce que l'espèce arrive au terme de ses individus, jusqu'à ce que soit épuisé le contenu de la famille dernière[2]. On ne peut sonder les dispositions prises par la pensée créatrice, mais on peut affirmer qu'elles devaient, par des lois spéciales, amener la reviviscence des êtres possédant la vie individualisée et centralisée à un degré éminent au sein du monde primitif, en particulier des êtres qui étaient des personnes et constituaient la société intégrale[3].

Les êtres terrestres ne sont pas les descendants des êtres paradisiaques, ils sont ces êtres mêmes. Ceux-ci ne formaient pas des races comme ceux-là, mais un organisme unique ne comportant, dans le plan de Dieu, ni la génération, ni la naissance, ni la mort. Après avoir été simultanément, ils réapparaissent successivement, liés par les liens de la famille et par l'hérédité après avoir été une seule unité, les mêmes toutefois quoique avec

[1] *Le Personnalisme*... p. 114-116.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 70-71.
Principes de la nature... 2me édit., t. II, p. 259-260.
[3] *Nouvelle Monadologie*... p. 490-491.

des formes nouvelles, dans un milieu nouveau, sous des conditions d'existence nouvelle.

Assurément il est impossible de décrire les organes relatifs aux différents états d'un même être, de montrer le lien qui les unit. Mais, d'une part, la méthode phénoméniste et les postulats de la raison pratique nous permettent de supposer des séries de phénomènes organiques latents, conformes à ceux de notre expérience et qui accompagnent la conscience sourde ou les consciences virtuelles. La méthode phénoméniste et les postulats de la raison pratique nous dispensent, d'autre part, de définir ces phénomènes, car l'identité personnelle est indépendante de l'idée réaliste de substance comme de la conservation des formes connues sous lesquelles se manifeste la personne. La mémoire est l'unique intelligible lien des états successifs par lesquels une même conscience peut passer. L'identité de telle personne du monde actuel avec une personne du monde primitif et avec une personne du monde futur, sera fondée par l'unique et parfait enchaînement de mémoire qui réunira, pour la personne à venir, les trois états de sa vie [1].

VI. — LE MONDE FUTUR

Renouvier ne se dissimule pas que la solution ainsi proposée au double problème des origines de la vie et des origines du mal n'est qu'une hypothèse. Encore

[1] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 251-255.

l'hypothèse, dans laquelle entrent en même temps beaucoup d'imagination et beaucoup de logique, doit-elle à réitérées fois recourir à l'agnosticisme. Du moins n'est-elle ni contradictoire ni incompréhensible. Or, remarque le philosophe, combien de doctrines relatives au commencement des choses sont ou contradictoires parce qu'elles impliquent un nombre infini de phénomènes actuellement passés, parce qu'elles acceptent l'éternité du monde, ou parfaitement incompréhensibles parce qu'elles font procéder le supérieur de l'inférieur, la vie et la pensée de la non-pensée et de la non-vie, la conscience morale de l'aveugle inconscient [1] ! L'hypothèse est simplement vraisemblable, concède Renouvier, mais les différentes théories conçues dans un esprit contraire sont hautement invraisemblables [2].

Et surtout l'auteur du *Personnalisme* estime que sa doctrine atteint ce résultat moral essentiel : justifier le Créateur en attribuant à l'homme la cause et l'essence du mal. La vie actuelle de chaque personne n'étant que l'une des vies nécessaires à sa reconstitution morale, chaque personne est ainsi punie justement dans cette existence mortelle, et toutes les personnes, portant le poids de fautes par elles commises, accentuant leur volonté perverse ou soupirant après le bien, sont, malgré les apparences, punies également. La punition, dans l'ordre universel, résulte d'une loi émanée du Créateur en vue de l'harmonie générale ; elle n'est pas promulguée par un juge. Sur la terre et pendant son existence semée d'accidents, fertile en épreuves, l'homme

[1] *Principes de la nature...* 2me édit., t. II, p. 243.
[2] *Principes de la nature...* 2me édit., t, II, p. 263.

va, s'il le veut, vers la victoire ; il s'instruit dans les peines et dans les devoirs, il lutte, il cherche, il s'élève audessus des choses inférieures et au-dessus de lui-même, il se prépare à la restauration du monde définitif[1].

Après le monde parfait de la création, après le monde mauvais de la chute, un troisième monde surgira qui achèvera l'épreuve du deuxième et qui reproduira la perfection du premier, le monde où toutes choses seront rétablies selon le plan divin, où les êtres retrouveront la puissance et la paix. De même que, par le mal, l'univers a été brisé en une multitude de mondes, l'organisme unique a été fragmenté en une multitude de personnes, de même par la restauration finale l'univers redeviendra un, la pluralité des individus afférents à une personnalité identique en son premier et dernier fondement, reconstituera l'unité de cette personne.

Nous ignorons comment un nombre immense d'organes élémentaires, unis harmoniquement, constituent des organes plus complexes, comment ces organes, à leur tour, opèrent la synthèse de leurs fonctions pour correspondre à la fonction d'une conscience, comment d'un tel agencement sortent un corps humain et un esprit humain. A plus forte raison ignorons-nous la possibilité d'une combinaison du même genre pour atteindre un résultat supérieur, l'agencement des monades individuelles pour former la personne analogue à la personne parfaite primitive. Mais combinaison et agencement ne dépendent pas de l'explication des moyens par lesquels la combinaison se réalise et l'agencement se produit. L'analogie autorise une croyance pour laquelle il n'existe pas de démonstration.

[1] *Le Personnalisme*... p. 211-212.
Nouvelle Monadologie... p. 501-503.

Les organismes synthétiques destinés à unir les mémoires des individus n'exigent sans doute pas, pour se constituer, une durée aussi grande que celle du système actuel de la nature. Cependant une révolution cosmique est nécessaire pour une nouvelle distribution des organismes, pour que les consciences reprennent leur autorité sur les parties et sur l'ensemble de l'univers [1]. En outre, l'homme quitte la terre après avoir souffert, désiré, espéré, après avoir expérimenté l'expérience de toute l'humanité, après avoir vérifié cette vérité ultime que l'injustice est le chemin de la mort tandis que la justice est la vie. Or cette vérité doit être « une illumination soudaine dans l'acte du souvenir collectif donné à la réelle unité de la personne restaurée, de ses vies successives, de ses sentiments et de ses volontés passés, de ses joies et de ses peines, de ses erreurs, des fins diverses qu'elle s'est proposées et qu'elle a rarement ou vainement atteintes, et de celles des autres hommes, également manquées, dont il voit maintenant l'unique et définitive. Le théâtre d'une telle révélation ne peut être qu'un monde différent du nôtre, et dont la possibilité ne se conçoit bien qu'après la ruine de celui-ci, c'est-à-dire après le retour de notre système à l'état nébuleux, que toutes les conjonctures astronomiques rendent d'ailleurs probable » [2].

L'innocence primitive a été transformée par l'expérience du bien et du mal, par l'intelligence du devoir, en science inaltérable du bien, en vertu indéfectible; l'homme dont la nature morale est restaurée ne tombera plus ; les liens sociaux, hiérarchiques et fraternels

[1] *Le Personnalisme*... p. 214-216.
Nouvelle Monadologie... p. 517.
[2] *Le Personnalisme*... p. 217.
Nouvelle Monadologie... p. 515-517.

à la fois, s'étendront progressivement jusqu'à la prise de possession entière du cosmos par l'humanité régénérée ; devoir et passion ne s'opposeront pas et le cœur goûtera le bonheur sans que la convoitise puisse l'effleurer. « Au cours du rétablissement de la société universelle de ces hommes immortels, quels que soient les modes, actuellement imprévoyables, de leur naissance et de leur intégration organique, en harmonie avec les lois du monde parfait, ils viendront au jour pour se reconnaître en retrouvant la mémoire de leurs vies passées, de leurs relations, des événements, et de l'histoire de la terre et des terriens, tous ceux qui ont été liés par le sang, l'amitié, les idées et croyances communes ou contraires, la paix ou la guerre. Cette révélation par le souvenir et cette reconnaissance sont l'entrée du ciel, avec la contemplation des beautés des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, avec la libre expansion de la vie, le sûr maniement des forces dont les hommes n'avaient possédé depuis la chute qu'une connaissance superficielle, en partie douloureusement acquise, et l'usage toujours restreint et pénible. Voilà le ciel physique, mais le ciel du cœur est au-dessus : nous sommes moins capables d'en prendre directement l'idée que d'en approcher le sentiment par voie de contraste, en songeant aux amours aveugles, inconstantes ou troublées dont l'antagonisme des sexes et l'anarchie des relations sexuelles sont la cause en notre monde, et à nos vagues désirs, à nos volontés ignorantes, à nos fins manquées, ou que toujours tranche la mort, à l'impuissance de la personne mortelle de régir pour le bien son entourage et ses relations, et enfin, ce qui est le fond de tout, de se régir elle-même et de se satisfaire »[1].

[1] *Le Personnalisme*... p. 220.
Nouvelle Monadologie... p. 518-521.

VII. — LES OBJECTIONS

Avant le fondateur du néocriticisme, deux penseurs avaient cherché dans la préexistence des êtres et des choses, la réponse à une question trop haute pour les étroites limites de notre monde et de notre vie.

Julius Müller, s'inspirant d'Origène, attribue à une triple détermination des créatures, se prononçant pour Dieu, contre Dieu, pour elles-mêmes en dehors de Dieu, leur division en anges, en démons et en hommes. Les hommes, qui sont restés dans la neutralité vis-à-vis de Dieu, continuent sur la terre l'épreuve anteterrestre.

Charles Secrétan place dans la chute de la créature primitive la cause de la multiplicité présente des êtres. La créature préexistante s'est décidée à la fois pour Dieu, contre Dieu, pour elle-même, et est demeurée dans l'indécision. Correspondant à ces quatre positions, les anges, les démons, les hommes, la nature sont sortis de l'unité désormais rompue.

Secrétan sacrifie les droits inaliénables et la valeur absolue de l'individu, en l'annihilant, inconscient et irresponsable, dans la créature spécifique ; seule l'espèce a pensé et agi, l'individu n'a aucune part dans la volonté première. La théorie du philosophe de Lausanne aboutit au panthéisme. Julius Müller méconnaît les données effectives de l'hérédité et de la solidarité en faisant du mal le résultat de décisions purement individuelles. La théorie du dogmaticien de Marbourg est contraire à l'expérience.

Renouvier s'efforce d'éviter ce double écueil. Sa pensée, d'ordinaire si précise et si limpide, présente ici quelque hésitation. *Les Principes de la nature, la Nouvelle Monadologie, le Personnalisme,* envisagent la création primitive sous la forme d'un organisme unique. Il semble difficile de concilier avec cette unité, que le philosophe qualifie d'universelle, les notions d'individualité réelle, de liberté personnelle, de conscience autonome. Si les individus existent dans la préhistoire, distincts et concrets comme le sont tous les êtres individuels, l'organisme initial et universel n'est qu'un nom générique et ne représente pas une réalité absolue. Si l'organisme initial et universel est la réalité absolue, il n'y a plus de place pour des existences indépendantes de lui, autres que lui, il n'y a plus de place pour des personnes, c'est-à-dire pour des monades libres et volontaires. Malgré la répulsion de Renouvier pour le panthéisme, le panthéisme s'accommoderait de la conception de Renouvier.

Même hésitation pour la création restaurée. L'hésitation est devenue consciente et Renouvier a constaté des variantes dans son exposition. Dans la *Nouvelle Monadologie,* le monde définitif reproduit la constitution du monde originel, l'unité de l'organisme s'y reforme et la pluralité des personnes semble s'évanouir. Si la pluralité réelle des individus n'est plus, que devient leur réelle distinction, leur réelle existence ? La personnalité, la seule personnalité dont nous pouvons parler parce que c'est la seule qui nous soit connue, comporte, malgré les liens de la race, l'indépendance vis-à-vis des êtres similaires. Dans les *Principes de la nature* et dans le *Personnalisme,* le troisième monde est aussi le rétablissement du premier, mais les personnes terrestres paraissent garder au sein de la vie supérieure, leur condition

d'êtres pour soi qu'elles avaient au cours de l'épreuve morale. Toutefois, il est dit que plusieurs personnes humaines pourront, dans l'identité de la conscience, de la volonté, de l'organisation, se fondre pour constituer une seule personne intégrale. Ou bien ces personnes ne sont pas des personnes actuellement, et nous n'avons par conséquent aucune notion adéquate de la personnalité, ou bien elles ne seront pas des personnes plus tard puisqu'elles ne seront qu'une personne unique... et alors que sont-elles sur la terre ? Même dans le monde redevenu parfait, il est impossible que la somme de plusieurs unités distinctes soit égale à une seule unité. En outre, si des personnes, qu'elles soient quelques unités ou quelques dizaines, forment une autre et unique personne, il n'y a pas de raison pour que quelques centaines ou quelques milliers de personnes ne forment pas un être un, pour que toutes les personnes ne se confondent pas dans l'unité suprême. Par cette pente dangereuse la doctrine renouviériste incline vers le panthéisme. Et il faut avouer que les expressions des *Principes de la nature*, définissant comme « de libres organes de l'organisme » les personnes de la création première et de la création restaurée [1], celles de la *Nouvelle Monadologie* assimilant « l'organisme humain du monde reconstitué » à « l'organisme du monde primitif » [2], celles du *Personnalisme* indiquant que « une pluralité d'individus » peuvent être « afférents à une personnalité identique » [3], invitent à ce rapprochement et justifient cette crainte.

Il ne paraît pas possible, après Julius Müller, après

[1] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 254.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 516.
[3] *Le Personnalisme*... p. 213.

Secrétan, après Renouvier, d'imaginer une nouvelle hypothèse reculant l'origine du mal dans un univers préexistant. Les trois conceptions des philosophes précités épuisent les modalités qu'une solution analogue est susceptible de revêtir. La théorie de Renouvier est infiniment supérieure à celle de ses prédécesseurs. Abstraction faite du panthéisme latent qu'elle renferme en quelques-unes de ses parties, réalise-t-elle les nobles désirs du grand penseur, satisfait-elle la raison et la conscience ? Doit-on accepter l'opinion de l'anonyme et éminent auteur [1] de l'*Appendice* qui clôt les *Principes de la nature :* « l'hypothèse qui place la chute dans une vie antérieure est la réponse la plus hardie, mais aussi la plus profonde, que l'on puisse faire à la grande question posée par la théodicée. Soumise à l'application de la méthode criticiste, cette réponse devient particulièrement correcte » [2].

Renouvier a voulu écarter l'objection, qui, la première, surgit naturellement devant un appel à notre préexistence : nous n'avons nul souvenir de cette vie antérieure ! « Le long intervalle d'oubli... ne constitue à l'égard de l'immortalité, toutes proportions gardées, que la même anomalie que les oublis de toute sorte, et les changements de la pensée avec les âges, et le sommeil constituent dans notre vie mortelle. L'oubli, le sommeil et la mort sont des fruits de la chute » [3].

Il n'y aurait assurément rien d'inadmissible à ce que

[1] L'auteur, qui ne restera pas moins éminent pour n'être plus anonyme, est M. le pasteur Schlœsing, récemment encore en fonction à Toulon.

[2] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 347.

[3] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 256.

les deux jours que sont la vie anténébulaire et la vie éternelle, soit séparés par la nuit de la vie terrestre, si la deuxième vie n'était pas en relation morale directe avec la première. La créature du monde primitif reparaît dans notre monde pour se relever ; ses souffrances, ses peines, ses luttes sont une conséquence de ses fautes ; elle est punie et elle doit expier. Or qu'est une punition dont le motif est ignoré, dont la cause est cachée ? Qu'est une expiation inconsciente et involontaire ? Où est la moralité de l'épreuve imposée à l'homme et par laquelle il reconquiert sa dignité perdue ? Il est certain que nous oublions des milliers de faits qui ont formé la trame de nos années, mais nous n'oublions pas les faits qui, dans le passé lointain, ont inspiré notre action et la soutiennent du sein de ce passé, les faits qui marquent les étapes essentielles de notre route. Si nous les oublions, nous sortons du domaine de la vie morale pour entrer dans celui de la vie pathologique, nous ne sommes plus des personnes normales. L'altération de la mémoire est l'altération de la personnalité, la perte totale de la mémoire est la perte totale de la personnalité. Si l'homme doit réparer son péché sans connaître son péché et sans savoir qu'il répare, s'il doit racheter une existence qu'il ignore par des moyens qu'il ne choisit pas dans ce but, sa vie terrestre dans laquelle il ne met ni repentir, ni regret, ni sacrifice pour une déchéance insoupçonnée, sa vie terrestre est un *opus operatum* dont Renouvier peut proclamer l'utilité mais dont il faut nier la moralité. Il n'y a pas de moralité là où il n'y a ni connaissance, ni conscience, ni volonté.

L'oubli du monde primitif est complet, absolu. Sa description n'éveille aucun écho dans notre subcons-

cient le plus obscur, et dans notre raison elle n'éveille que des doutes grandissants. La chute, que la création originelle doit expliquer, est incompréhensible dans cette création. Le monde primitif est parfait d'après les *Principes de la nature* et le *Personnalisme* ; sa perfection est moins absolue mais sa bonté fondamentale demeure intacte d'après la *Nouvelle Monadologie*. Les êtres, étroitement liés au milieu, participent à la qualité de ce milieu, sont parfaits, sont bons comme lui. Comment ces êtres qui possèdent la science et le pouvoir, qui vivent dans le bonheur, qui connaissent les conditions de l'ordre et les conséquences de sa violation, comment ces êtres se perdent-ils et perdent-ils le monde ? Renouvier attribue à l'égoïsme, à l'injustice, la perturbation initiale. La question est de savoir comment des êtres saints, des êtres bons, qui comprennent que la justice est la source de la vie et de la félicité, ont été en même temps égoïstes et injustes ! S'ils deviennent tels c'est donc qu'ils n'étaient ni bons, ni saints, c'est donc que le milieu harmonique semblable à eux n'était ni saint, ni bon. Toutes les analyses psychologiques montrant comment se développe l'amour de soi, quelle source d'anarchie est l'amour des biens, n'expliquent nullement la conciliation, dans le même être, du mal et de la sainteté. Si la créature est vraiment bonne, *à fortiori* si elle est sainte, il est contradictoire de soutenir qu'elle est cela et qu'elle pèche. Elle est libre aussi, ajoute Renouvier ; mais, étant donné le degré de perfection qu'elle possède, elle n'est libre que de se perfectionner davantage, de persévérer dans sa vertu native.

Ou bien, si elle est vraiment libre, si elle comporte quelque indétermination pour le bien ou pour le mal, si elle n'est encore ni essentiellement bonne, ni parfaite

surtout, c'est-à-dire si elle est autre que la représente l'hypothèse, la chute qui était un mystère psychologique devient une nécessité logique. La liberté implique la diversité. Si une multitude d'êtres libres est appelée à choisir entre deux possibles, tous les êtres de cette multitude ne choisiront pas le même possible. Plus la multitude des êtres primitifs libres était nombreuse, plus grandissait la certitude de la diversité ; cette multitude « dépassant toute imagination », il était inévitable que quelques voix discordantes s'élèvent dans l'accord de l'harmonie primitive. Or la solidarité de l'organisme initial était telle, le pouvoir de l'être sur ses semblables et sur le monde était tel, qu'il suffisait de quelques volontés rebelles pour rompre l'union et l'unité premières, pour entraîner la société et l'univers dans l'injustice, dans l'état de guerre, dans la chute. La création originelle devait donc aboutir à la dissolution.

Venus d'un monde supérieur, les hommes vivent sur la terre. De quelle utilité est cette vie terrestre ? Elle offre, assure-t-on, un moyen de relèvement, elle permet une épreuve nouvelle. Mais les êtres ont dû déjà se prononcer pour le bien ou pour le mal dans le système anténébulaire. C'est alors qu'a eu lieu l'épreuve véritable, quand l'être possédait le maximum d'intelligence, le maximum de sagesse, le maximum de pouvoir. C'est alors que l'être aurait pu monter vers la sainteté plus pure, vers la perfection plus grande. S'il s'est alors tourné vers le mal, comment, à l'heure actuelle, avec son intelligence obscurcie, sa sagesse diminuée, son faible pouvoir, triompherait-il dans le combat de la vie ? Vaincu quand il avait toutes les possibilités pour vaincre, comment vaincrait-il quand il a toutes les possibilités pour être vaincu ? Une autre épreuve dans des con-

ditions aussi défavorables ne peut que confirmer, qu'aggraver le résultat de l'épreuve première ; elle amènera une déchéance plus profonde au lieu d'apporter la régénération.

S'il convient de fournir aux êtres, auteurs volontaires du mal, ouvriers conscients de la chute, une occasion de salut, ne convient-il pas *à fortiori*, de fournir une occasion de salut aux hommes qui tombent, mais tombent pleins d'ignorance et enveloppés de nuit ? Si les coupables pleinement responsables obtiennent des siècles pour se repentir, comment les coupables qui le sont presque nécessairement, n'auraient-ils pas droit à la même grâce ? Après l'épreuve de la terre pour les êtres mauvais du monde préexistant, viendra donc une autre épreuve pour les êtres mauvais de la terre, et comme le repentir est toujours possible, la série des épreuves sera illimitée.

On ne saurait admettre, en effet, qu'au cours de l'épreuve terrestre toutes les créatures se décident pour le bien. On ne saurait admettre qu'au cours de l'épreuve paradisiaque toutes les créatures se soient décidées pour le mal. Celles qui avaient choisi la perfection sont-elles emportées dans le chaos avec celles qui avaient choisi le mal ? Probablement, puisque l'univers entier s'effondre dans la nébuleuse, mais alors qu'est-ce que la justice ? La solidarité, aussi contraignante qu'on la dise, ne rend pas compte d'une telle atteinte au droit moral. Les créatures qui avaient choisi la perfection subissent-elles aussi l'épreuve présente ? Qu'adviendrait-il si, dans un milieu mauvais, elles tombaient, si, ayant résisté durant la première lutte, elles ne résistaient pas durant la seconde ? Et si ces créatures ont été préservées de l'anéantissement général, que sont-elles devenues ?

Que deviennent, interrogation plus impérieuse, les créatures auxquelles la deuxième épreuve était destinée et qui ne la traversent pas ? Renouvier avoue que les êtres innombrables de la création première ne reparaissent pas tous au sein de notre création. Il y a des multitudes prodigieuses de germes qui avortent. Chaque fois qu'une créature terrestre périt avant d'avoir atteint le terme moyen de la vie, chaque fois qu'une créature terrestre se trouve dans des conditions insuffisantes d'existence, avortons physiques ou moraux, individus qui demeurent enfants ou que la folie, la maladie, la paralysie terrassent, misérables de tout âge et de toute nature, tous les germes que ces créatures portent en elles, qui, par elles, devaient arriver à leur plein épanouissement, tous ces germes sont perdus. Non seulement la vie de ces déshérités ne saurait équivaloir à une épreuve morale, mais la médiocrité, le néant de ces déshérités empêchent des millions de germes d'atteindre leurs fins. Les êtres qui dormaient dans ces germes sont-ils morts à jamais ?

Ces germes, allègue Renouvier, ne sont pas tous indispensables ; ils avaient été répandus avec une immense prodigalité parce que cette déperdition immense avait été prévue, chaque germe ne contient qu'une vie partielle de la même vie totale, ne renferme qu'un coefficient de la reconstitution finale, chaque personne présente n'est qu'une partie de la personne définitive. Si donc des germes avortent, si des personnes meurent, si des vies sont nulles, ces germes, ces personnes, ces vies sont des éléments restés à l'état potentiel, sans détriment pour la personne à laquelle ils se rapportent[1].

[1] *Le Personnalisme*... p. 213.

Cette explication appuie le reproche de panthéisme formulé précédemment. Des personnes qui sont des parties de personne, des vies individuelles qui sont des fragments de vie, ne correspondent nullement aux notions psychologiques et morales que le néocriticisme a établies et justifiées. De plus, cette conception de vies et de personnes additionnées pour constituer une vie une et une personne une, se heurte à des difficultés. Il est possible que telle série de germes avorte dès le début, ne fournisse qu'un individu ; il est possible que telle autre série se déroule longuement, fournisse des centaines d'individus. La personne finale constituée par la première série n'aura supporté qu'un seul combat, la personne finale constituée par la deuxième série aura recommencé des centaines de combat. Il suffit à la personne de la première série d'avoir vaincu une fois pour obtenir le pardon, le salut, l'éternité. Qu'adviendra-t-il de la personne de la deuxième série, si le nombre de ses défaites surpasse de quelques unités le nombre de ses victoires ? Une personne sera-t-elle justifiée par un succès unique, tandis qu'une autre, malgré de multiples succès, sera condamnée ?

La manière même dont se transmettent et se développent les germes demeure en partie obscure, en partie contraire aux faits. Renouvier déclare que les germes, enveloppés, emboîtés les uns dans les autres, évoluent par groupes, passent d'une génération à l'autre, d'une espèce à l'autre, en quantités innombrables. Le germe étant simplement « un point matériel insensible, principe de l'ovule, conservateur de l'espèce »[1], la

[1] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 259.

puissance plus que la forme, la virtualité plus que l'organisme prédéterminé [1], il est impossible de comprendre cet enveloppement, cet emboîtement réciproques de choses auxquelles la pensée a ôté toutes les qualités leur permettant d'envelopper, d'emboîter d'autres choses. Pour émettre l'hypothèse il a fallu réduire le germe à n'être plus qu'une abstraction.

L'épanouissement des germes paraît être automatique. Portés dans le sein maternel, ils se détachent au temps voulu, et déploient toute la richesse de leur contenu. C'est sur la femme que reposent la conservation et le développement des êtres. Renouvier affirme que nous sommes les fils d'Eve et non les fils d'Adam. Or, scientifiquement, expérimentalement, le spermatozoïde est aussi nécessaire que l'ovule à la création d'un être vivant. Que le premier fasse défaut et la vie ne se produit pas. L'hypothèse établit la quasi inutilité de l'élément mâle dont la physiologie établit la nécessité.

La solidarité physique est rompue entre les couples humains, entre les ascendants et les descendants. Les individus issus des germes paradisiaques ne sont unis qu'à la personne primitive dont ils continuent l'existence; le joug qu'ils portent est celui des fautes antéterrestres; leurs relations terrestres sont en quelque sorte accidentelles, superficielles, sans influence sur leur être vrai. Or scientifiquement, expérimentalement, l'hérédité lie, au travers des temps et des successions d'individus, l'être à l'être, la famille à la famille, tous les êtres de la même race.

Plus encore que la solidarité physique, la solidarité morale est détruite. Bonté, pitié, charité, tous les senti-

[1] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 247.

ments qui émeuvent le cœur devant le spectacle de la détresse ou de la misère, qui sont la caractéristique et le sceau de l'humanité la meilleure, sont ébranlés dans leurs fondements. Ce qui fait jaillir de l'âme la bonté, la pitié, la charité, c'est l'injustice de la destinée qui voue à la souffrance nos semblables, faits pour le bonheur. Mais s'il est juste qu'ils souffrent, si leurs actions préterrestres ont déterminé leurs terrestres malheurs, s'il est vrai que leur détresse soit en raison directe de leur culpabilité, il n'y a plus qu'à s'incliner devant la loi du châtiment. Et même il est bon que les êtres souffrent, puisque le mal est une épreuve et une rédemption. Il serait irrationnel de pleurer avec ceux qui pleurent, de se pencher sur les meurtris et les blessés ; peu importe que leur chemin soit rude, il faut qu'ils le suivent, celui-là et non un autre, pour monter vers le salut.

Toutefois, les êtres humains ne sont pas les seuls êtres vivants ; ils ne sont pas non plus les seuls êtres qui souffrent. Ils ne sont pas les êtres pour lesquels le problème du mal étreint le plus vivement la conscience. Car les hommes sont libres et ils furent libres. La liberté, arme à double tranchant, pouvoir de croître et de déchoir, porte la responsabilité d'avoir introduit le mal dans la race humaine. Le mal est à la fois moral et physique. Le mal moral n'est pas l'énigme la plus angoissante posée devant la conscience. Qu'il soit une punition ou une épreuve, la liberté est sa raison d'être, sa cause et sa justification. En est-il ainsi pour le mal physique ? Tandis que le mal moral est limité à l'humanité, au domaine de la conscience consciente, le mal physique a envahi tous les domaines de la vie ; Renouvier en a décrit avec ampleur les multiples aspects dans notre univers. Or, sur la terre, le mal phy-

sique ne résulte pas uniquement du mauvais emploi de la liberté, puisque les animaux, privés de liberté, n'ayant rien voulu, n'étant responsables de rien, ne sont pas à l'abri de la douleur. Leur souffrance est-elle une conséquence de la liberté humaine ? Elle ne serait pas juste, même si elle était ainsi explicable, l'être qui pèche devant être seul atteint par le châtiment infligé. Mais avant l'apparition de l'homme, l'animal existait, avant le jeu de la volonté de l'homme et ses funestes conséquences, l'animal souffrait. La paléontologie a retrouvé, dans les couches anciennes de l'écorce terrestre, les grands carnassiers de la préhistoire; les traces de luttes et de blessures, les os retrouvés dans le corps de l'ichtyosaure, démontrent que la douleur et la mort ont précédé ici-bas l'exercice de la liberté. Il faut donc chercher ailleurs et regarder plus haut. On ne se tromperait certainement pas en affirmant que le fait de la souffrance physique, antérieure à la conscience morale, à la volonté libre, est le plus puissant mobile qui ait poussé les penseurs à placer la chute dans la préexistence, à reculer l'évolution de l'humanité plus loin que la formation du système solaire, pour pouvoir renverser la succession actuelle, pour pouvoir placer à l'origine du mal physique, l'homme, son propagateur et son créateur.

La chute supposée anténébulaire apporte-t-elle une suffisante clarté sur ce point capital ? « Quelle est, interroge Renouvier, l'essence ultime des animaux du monde actuel ? Quelle est leur origine, quelle est la cause de la guerre universelle qu'ils se font ? » [1] S'ils préexistent, continue le philosophe, ils n'ont aucune part dans la chute antéterrestre puisqu'ils sont privés de

[1] *Principes de la nature*... 2[me] édit., t. II, p. 239.

liberté. Victimes des hommes dans le premier état créé, emportés dans la décadence et dans l'anéantissement, ils sont encore chargés, dans le deuxième état, du poids d'une fatalité injuste. Pourquoi ?

S'ils ne préexistent pas, ils apparaissent sur la terre comme des effets de la chute ou comme des effets de la volonté du Créateur. S'ils sont introduits directement par Dieu dans notre monde, Dieu est la cause de la cruauté qu'ils manifestent ou qu'ils subissent, Dieu est la cause du mal physique, et l'hypothèse échoue en une partie essentielle. S'ils sont produits par la chute, il faudrait admettre qu'ils sont la création de l'homme, que la naissance du règne animal est la chute même, que tous les êtres qui en proviennent, monstres formidables ou infimes parasites, « sont des formes que les êtres libres se sont données dans une œuvre de corruption et de perversion de la nature » [1]. Le vice de cette conception est sa noirceur, c'est la difficulté de concilier l'enfer, dans lequel devrait s'opérer la restauration ou la disparition des créatures, avec la bonté du Créateur. Il faut répéter l'objection déjà faite contre un relèvement ignoré de l'être qui se relève, contre une évolution inconnue de l'être qui se transforme. Renouvier observe aussi que les théories des métempsychoses et des métamorphoses ne se sont jamais alliées aux théories de la création.

Aucune des trois possibilités n'élucide le mystère. « Le mieux, avoue Renouvier, est donc de conclure sagement à l'ignorance sur la question de l'origine de l'animalité mauvaise » [2]. Mais quand une hypothèse soulève

[1] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 240.
[2] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 241-242.

des difficultés logiques, se heurte à des impossibilités morales, est en désaccord avec les faits, et, sur le point essentiel du problème, se résigne à l'agnosticisme, « le mieux est de conclure sagement » que l'hypothèse ne tient pas ses promesses. Malgré sa grandeur et sa beauté d'épopée morale, la théorie des trois mondes ne résout pas le problème du mal.

CHAPITRE VI

LES RELIGIONS

Une philosophie qui disserte sur l'immortalité, l'existence et les attributs de Dieu, la création, l'origine et la fin du mal, ne saurait négliger les doctrines ou les expériences religieuses qui, dans l'histoire, ont précisé ces thèses. Renouvier a examiné toutes ces expériences et toutes ces doctrines. Les notions morales des sages de l'Inde et de l'Egypte, de la Grèce et de Rome, des philosophes des temps anciens et de l'époque moderne, le fétichisme des tribus africaines et des races de la Polynésie, les traditions patriarcales des Chinois et des Japonais, les divinités des bords du Nil et les légendes des rives de l'Euphrate, les hymnes du Rigvéda, la théorie du Soma, la mythologie de l'Olympe, le panthéisme de Cakyamouni, le monothéisme du Sinaï, le fatalisme de l'Islam, tous les systèmes, tous les cultes, toutes les croyances ont leur place dans l'œuvre du

logicien et du psychologue qui est, à certains égards, une mine inépuisable d'idées et de faits.

Il n'est pas question de suivre pas à pas le chercheur dans l'univers qu'il explore. Aussi bien, ce qui attire surtout c'est moins sa connaissance des réalités particulières, et son opinion à leur sujet, que sa manière de comprendre les principes généraux, et la valeur qu'il leur concède ; ce qui importe c'est moins son jugement sur les dogmes des autres âges et des autres races, que son jugement sur les dogmes auxquels croient encore, dans les jours présents, les peuples civilisés.

Renouvier estime que, tantôt seules, tantôt de concert avec la philosophie, les religions ont fait l'éducation de l'humanité dans la double recherche du vrai et du juste. De plus, « elles ont donné satisfaction au principe de l'amour, méconnu par les philosophes, et elles ont fait de la foi un usage, en soi légitime, pour poser dans le monde autre chose que les froids objets de la spéculation des écoles »[1].

L'importance pratique de la religion est incontestable même à l'heure actuelle, après de longues périodes séculaires de développement intellectuel et moral ; en sera-t-il à jamais ainsi ? La religion marque-t-elle un moment transitoire de l'évolution de l'homme, ou est-elle chez lui une prédisposition originelle ? Est-elle la simple expression de ses désirs, de ses espoirs, de ses rêves, ou la légitimation de sa vraie nature, la prophétie de sa vraie destinée ? Les religions prétendent à la vérité perdurable ; cette prétention est-elle toujours une erreur ? Les religions se donnent comme révélées ; cette donnée est-elle toujours inacceptable ?

[1] *Introduction à la philosophie analytique*... p. 201.

Les religions ne sont pas des produits réguliers de croissance, observe Renouvier, « elles commencent par une sorte d'inspiration commune et d'entente spontanée des hommes... grâce à des notions morales inspirées par leurs relations mutuelles ou à l'initiative de quelques hommes supérieurs capables d'inspiration personnelle »[1]. « Le fruit de cette inspiration individuelle » est une révélation[2]. Le révélateur est « un homme inspiré qui s'est cru et que son peuple a cru animé de l'esprit de Dieu »[3]. Cette inspiration est-elle un phénomène d'autosuggestion ou correspond-elle à une réalité? Le philosophe écarte résolument « la grossière et trop facile supposition d'imposture » [4]. Pareille supposition écartée, l'homme qui se croit animé par l'esprit de Dieu est-il dans la vérité ou dans l'illusion ?

L'idée même de révélation, d'inspiration qui se trouve universellement et indissolublement liée à toute religion historique, pose immédiatement le problème initial qui domine les autres : le problème du surnaturel. Dieu qui est, comme l'enseigne le néocriticisme, une personne réelle, Dieu veut-il inspirer ses créatures et le peut-il ?

I. — LE SURNATUREL

Une prétendue science a si souvent nié la possibilité du surnaturel qu'une certaine théologie a répudié la

[1] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 226.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 107.
[3] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 212.
[4] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 195.

chose et craint même le mot. Au point de vue vraiment scientifique, la négation du surnaturel, du surnaturel sous la forme et sous le nom que l'on s'accorde le plus à rejeter, la négation du miracle, apparaît à Renouvier comme antirationnelle. Le principal motif invoqué pour étayer cette condamnation, est que le miracle est contraire aux lois de la nature. Or ce motif soulève contre lui-même d'insurmontables difficultés.

Nous ne connaissons pas assez les lois de la nature, même les plus générales, pour juger de tout ce qui leur est conforme ou de tout ce qui leur est opposé. Une puissance insoupçonnée peut produire un acte exceptionnel ; une autre loi peut envelopper, peut influencer la loi que l'on croit violée. « Nous ne saurions décider *à priori* que jamais une volonté supérieure à la nature que nous connaissons, n'intervient et ne peut intervenir dans les phénomènes ; et remarquons bien que, dans la supposition d'une nature bornée aux lois purement physiques, avant la connaissance des forces animées, l'action d'un organe, d'une volonté capable de modifier instantanément un mouvement local aurait le caractère d'un miracle »[1]... « Nous ignorons les bornes du pouvoir de l'homme sur la nature, ou les limites de ce que permettent de leur côté, les lois naturelles ; et surtout l'idée que nous avons de ces lois ne peut légitimement s'étendre jusqu'à nous faire affirmer que jamais une volonté supramondaine n'y introduit tel phénomène, que leur seul développement spontané n'aurait pas produit, de la façon dont, par exemple, nous introduisons des modifications de leurs effets par nos simples modifications mentales, qui elles-mêmes ne nous paraissent

[1] *Introduction à la philosophie analytique*... p. 183.

pas en être des fonctions invariablement déterminées. Ainsi la raison et ce que nous connaissons des lois ne nous obligent pas à nier la possibilité des miracles » [1].

Il n'y aurait rien de contradictoire, selon le philosophe, à ce qu'un mort reprenne vie, à ce que les propriétés physiques, chimiques, organiques d'un corps, soient modifiées par une action inconnue. Il faudrait simplement conclure que la loi ne se vérifiant pas dans un cas donné, elle n'est pas la loi qui régit ce cas.

L'impossibilité logique équivaut à la contradiction, elle est absolue. L'impossibilité morale n'empêche pas certains faits inattendus, incroyables, de se produire. L'impossibilité physique se fonde sur l'expérience et ne saurait être décrétée *à priori* [2]. Sans doute, la science a besoin du déterminisme rigoureux des effets et des causes, mais elle n'embrasse pas toutes les causes et tous les effets. Les lois de la nature ne sont pas les seules lois, il en est d'autres et de plus hautes, et d'un autre ordre ; celles-ci peuvent agir sur celles-là ; sans les suspendre et sans les contredire mais, bien plutôt, en les employant, elles peuvent modifier leurs résultats spontanés. « Nous n'avons pas le droit de dire, continue Renouvier, que nous bannissons le miracle de l'histoire au nom d'une constante expérience, et qu'il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté. En effet, on ne saurait avoir l'expérience d'un fait négatif. L'expérience ne peut servir à prouver qu'il ne s'est jamais fait de miracles » [3].

[1] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 366.
Année Philosophique... 1893, p. 18.
[2] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 189-190.
[3] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 336.
Année Philosophique... 1893, p. 19.

Les défenseurs du surnaturel admettent que les miracles ne se sont produits que dans des circonstances exceptionnelles. Les adversaires du surnaturel ne sauraient exiger le retour de circonstances semblables, ou qu'un miracle soit produit, reproduit à volonté comme un fait scientifique, et contrôlé officiellement. Au reste, remarque le philosophe avec plus d'à-propos encore que d'ironie, « il y a eu et il y a dans le monde des savants fort superstitieux, peu éclairés en dehors de la matière spéciale de leurs investigations, et il y en a d'autres qui sont capables de fermer les yeux, par préjugé, à des phénomènes assez manifestes. Les faits d'hypnotisme et de suggestion ont été longtemps niés par les académies avant d'être constatés, et puis exagérés, et de devenir cet objet de mode et d'engouement qu'ils sont aujourd'hui dans la classe même des physiologistes qui ne voulaient pas en entendre parler » [1].

On peut ajouter aux observations si justes de Renouvier, que, si la science possédait toutes les certitudes et toutes les preuves relatives à un fait miraculeux, ce fait, pour l'expérience, ne différerait pas d'un autre fait quelconque. Un miracle ne se produit pas contre la nature. Réalisé, il devient un phénomène au milieu d'autres phénomènes, soumis aux mêmes lois que ceux-ci ; il n'est ni par sa forme, ni par ses effets, différent de ceux-ci ; entre ceux-ci et celui-là il y a similitude absolue. Un miracle est un miracle uniquement par son origine, par sa cause, parce qu'il est un acte de la liberté divine et non une simple résultante des lois établies, que le seul jeu des lois, sans intervention

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 367.
Année Philosophique... 1893, p. 19.

spéciale eut engendré. L'acte surnaturel est analogue à l'acte libre. Tous deux entrent, aussitôt exécutés, dans la trame de l'histoire et sous le déterminisme des lois. L'acte libre n'en reste pas moins un acte que les lois de l'être ne l'ont pas forcé d'accomplir ; l'acte surnaturel n'en reste pas moins un acte que les lois de la nature seule n'ont pas fait naître.

Est-ce à dire que si la critique n'a pas le pouvoir de nier *à priori* le miracle, elle ait le droit de l'affirmer ? Si elle prenait ce droit, elle cesserait d'être la critique pour devenir une religion. Dans certains cas particuliers, en revanche, elle peut nier et elle le doit. Même alors cependant, il faut se souvenir que l'esprit de la science est de ramener tout fait constaté à des lois connues, d'ignorer les phénomènes latents ou mal établis. Même alors, il faut savoir que la critique ne peut « nier en général la possibilité que des modifications de l'âme et des faits de l'histoire aient pour coefficient une action divine »[1].

Il est permis de trouver que les déclarations de Renouvier sont d'une importance capitale, de retenir que, quelle que soit l'opinion plus personnelle, plus précise du philosophe, la croyance au miracle demeure légitime comme croyance rationnelle, la possibilité du miracle demeure établie comme possibilité logique.

A considérer l'histoire, à consulter surtout la psychologie, la possibilité du miracle semble être une possibilité de théorie qui ne devient pas une réalité de fait. L'esprit humain, en son état d'irréflexion, d'insuffisante culture, a une disposition marquée à croire aux faits

[1] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 778.

miraculeux, non seulement à les accepter mais à les inventer. Cette disposition est accrue à certaines époques, au commencement de notre ère, par exemple, où l'on attendait la venue d'un Dieu, où l'on estimait que le signe de sa mission divine serait son intervention dans les phénomènes naturels pour en changer l'apparence et le cours. Au contraire, « les miracles disparaissent dans les temps, dans les milieux et selon la mesure où la réflexion dirige l'esprit humain »[1]. « Celui qui voit la question sous ce jour est forcé de conclure que la réalité des miracles est d'une très haute improbabilité, puisqu'on s'explique si bien leur croyance sans leur existence »[2].

La critique a fait la part des passions religieuses, du goût inné pour le merveilleux, de l'état d'espérance et foi, et « le miracle, phénomène historique représentatif, a été ainsi substitué au miracle phénomène historique représenté des croyances vulgaires »[3]. En d'autres termes, le miracle, fait objectif pour la piété, est devenu pour la critique un fait subjectif ; il n'y a pas de miracles réels, le miracle n'existe que pour l'âme qui le crée ou qui l'accepte.

Renouvier cède à l'argument dont il a montré l'inanité. L'expérience ne saurait établir la non existence des miracles, dit d'une part le philosophe, et, d'autre part, il invoque l'histoire et la psychologie, pour montrer la haute improbabilité des miracles.

L'histoire résume l'expérience successive des généra-

[1] *Introduction à la philosophie analytique*... p. 194.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 367.
Année Philosophique... 1893, p. 49.
[3] *Introduction à la philosophie analytique*... p. 192.

tions, l'expérience dans ce qu'elle a présenté de plus important ou de plus constant, mais qui, aussi générale, aussi universelle qu'on la dise, n'est que la somme et la résultante des expériences individuelles. Si notre expérience ne peut conclure à la négation, comment l'expérience des autres aurait-elle ce pouvoir ?

La psychologie analyse le mécanisme mental qui transforme en acte la pensée, en fait le sentiment ; elle appelle et dénombre les diverses causes et les motifs multiples capables d'actionner ce mécanisme ; elle rend compte de la marche et de l'évolution d'une idée, d'une passion, dans l'être vivant. Mais la psychologie peut-elle prétendre avoir épuisé la série possible des causes, peut-elle établir qu'entre toutes les causes, elle discernera la cause première ? Une idée, entrée dans le cerveau d'un homme et acceptée par cet homme comme une vérité divine, comme une révélation, produira les mêmes effets, que cette idée soit vraiment révélée ou qu'elle provienne d'une autosuggestion. La psychologie qui ne saurait remonter à la source d'un acte libre, saura-t-elle remonter à la source d'un acte surnaturel ?

« Tout ce qui est de l'ordre ou de la dépendance de la volonté libre dans le monde, écrit Renouvier, est en dehors des conditions d'inflexibilité, d'invariabilité des lois naturelles, en dehors des prévisions certaines, en dehors des sciences. Sans doute un système peut abuser de ce que les phénomènes passionnels et volontaires sont tous liés à d'autres phénomènes qui appartiennent, eux, par leur espèce, à la série inflexible, pour soutenir que ceux-là sont tous aussi de la même espèce que ceux-ci et partagent leur détermination. Mais ce n'est qu'un système... » [1]. De même pour

[1] *Critique Philosophique*... 1876, t. I, p. 17.

le miracle. On peut abuser de ce que les miracles ne diffèrent des faits naturels que par leur cause, qui est l'intervention de Dieu, comme les faits libres ne diffèrent des faits prédéterminés que par leur cause, qui est l'intervention de l'homme, pour affirmer que les miracles et les faits naturels sont de la même espèce et ont la même origine. Mais ce n'est qu'une affirmation.

Les miracles, observe Renouvier, ne se produisent que dans les milieux et dans les temps où les esprits sont préparés, sont prêts à croire à leur possibilité, à leur réalité... L'objection très répandue et très forte en apparence, est spécieuse. Quand on dit : un miracle se produit, on veut dire que l'acte intervenu est jugé surnaturel par ceux qui voient cet acte, ou auxquels cet acte est raconté. Il est évident que pour qualifier un acte de miraculeux, on doit admettre que les actes tels ne sont pas contraires au sens commun. Là où la mentalité s'oppose à ce que un acte soit envisagé comme un miracle, l'acte qui serait un miracle au degré le plus éminent, pourrait toujours être considéré, et sera toujours considéré, comme produit par des antécédents naturels. De même, un acte peut être un acte libre, accompli par son auteur dans la pleine conscience, dans la pleine clarté de sa liberté ; là où la mentalité s'oppose à ce que un acte soit envisagé comme réellement libre, il sera toujours possible de faire de cet acte le résultat de déterminations fatales. Qu'il y ait des époques d'effervescence, des hallucinations trompeuses, de crédules superstitions, des ignorances naïves, qu'il y ait de faux miracles, en un mot, cela est incontestable et incontesté. Néanmoins, la croyance à la réalité d'un Dieu n'est pas détruite parce qu'il y a des idoles ; s'il y a des conceptions erronées de la divinité, il en est que la logique autorise et que la morale réclame. Pourquoi

les faits appelés à tort des miracles donneraient-ils une preuve, ou même une présomption, contre la réalité des faits miraculeux ?

La négation à laquelle se résout Renouvier n'est la négation que du miracle, elle n'est pas la négation du surnaturel. Le philosophe répudie l'aphorisme tranchant et simpliste de Renan : « la négation du surnaturel est devenue un dogme absolu pour tout esprit cultivé »[1]. Entre le miracle et le surnaturel il veut établir une distinction qui lui paraît essentielle. « Le surnaturel, dans le sens général du mot, comprend évidemment l'idée de Dieu comme créateur, et par conséquent placé au-dessus et en dehors des lois et des modifications de la nature qu'il a créée. Le miracle est une intervention particulière de la volonté divine pour modifier la causalité naturelle établie »[2].

La première définition n'est point discutable ; elle l'est trop peu, en un sens, et constitue une tautologie. Nul ne doute qu'admettre l'existence d'un Dieu, d'un Dieu créateur du monde, c'est admettre autre chose que la simple nature, c'est reconnaître une réalité en dehors d'elle, au-dessus d'elle si l'on veut. La deuxième définition est parfaite, au moins dans sa première partie. Dans sa deuxième partie elle est trop restrictive. Il n'est nullement nécessaire que l'intervention particulière de la volonté divine ait pour but, ou pour effet, de modifier la causalité naturelle, pour que cette intervention soit un miracle. Le miracle est pareil si l'intervention se

[1] *Histoire des origines du christianisme*... t. VII, p. 637. Cité par Renouvier.

[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 367-368.
Année Philosophique... 1893, p. 20.

produit dans un autre but et obtient un autre effet, par exemple : le changement de disposition d'un cœur.

Mais la définition ainsi complétée ne permet pas seulement à Renouvier de distinguer le miracle et le surnaturel ; elle lui permet encore de conserver celui-ci et de proscrire celui-là. « Les raisons que nous avons admises de rejeter le miracle n'ont point de rapport avec les arguments philosophiques pour ou contre la personnalité de Dieu, la création, la Providence générale, et même l'action divine particulière quand elle est supposée interne à l'âme, ou de l'ordre moral » [1].

Le surnaturel et le miracle sont donc tous deux : « une intervention particulière de la volonté divine », ou « une action divine particulière ». La synonymie des deux expressions est complète, l'équivalence des deux faits exprimés devrait l'être également. En bonne logique, on aurait le droit de conclure, et il faut en effet conclure, que le miracle ou le surnaturel, le surnaturel ou le miracle, désignent une action spéciale de Dieu. Renouvier les sépare radicalement. Il fonde la distinction, ou plutôt l'opposition du miracle et du surnaturel, sur le caractère du domaine où se manifeste l'intervention divine. Dans le domaine moral, cette intervention est admissible, c'est le surnaturel ; dans le domaine physique, cette intervention est inadmissible, c'est le miracle.

Il y a là quelque confusion, quelque inconséquence, quelque contradiction. Voici d'abord la confusion. Il est indispensable de ne pas oublier l'analogie de l'acte surnaturel et de l'acte libre. Un acte est libre quand il résulte de la volonté de l'homme, quels que soient la

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 368.
Année Philosophique... 1893, p. 20.

portée de cet acte et le champ de la vie où il s'exécute. Pareillement, un acte est surnaturel quand il résulte de la volonté de Dieu, quels que soient l'effet de cet acte et le champ du monde où il se produit. La qualité originelle d'un acte n'est pas changée par les conséquences de cet acte ou par le milieu dans lequel il se réalise. Un acte libre de l'homme a sa répercussion soit dans l'esprit de son semblable qu'il convainc, soit dans les choses inanimées qu'il modifie. N'est-il pas, dans les deux cas, un acte libre, un acte de même nature ? Une intervention particulière de Dieu s'effectue dans « l'ordre moral », éveille, touche, attire une âme humaine, ou bien une intervention particulière de Dieu s'effectue dans l'ordre physique, emploie les lois existantes pour prévenir, réparer, donner un signe ou une réponse. N'est-elle pas, dans les deux cas, une intervention de même nature ? D'où vient que là cette intervention soit admissible, sous le vocable de surnaturel, et qu'ici, sous le vocable de miracle, elle soit inadmissible ?

C'est parce que, répondra-t-on, les deux domaines sont eux-mêmes différents et opposés. Voilà l'inconséquence. Assurément, « il y a une différence entre la loi conçue comme le commandement d'une volonté, sous le contrôle de la raison et la loi vue dans un enchaînement constant de faits et d'événements déterminés par une causalité non libre. Le premier de ces deux sens... se rapporte à une obligation et suppose la possibilité que l'agent obligé en vertu de la loi se conforme à l'obligation ou la viole. Le deuxième, au contraire, est relatif à ce qui est une donnée d'existence ou de conséquence ; il implique l'impossibilité que cela soit autrement »[1]. Le domaine moral est le domaine de la liberté

[1] *Critique Philosophique*... 1876, t. I, p. 19.

où la loi peut être violée, le domaine physique est le domaine de la nécessité où la loi ne peut être violée.

Mais cela signifie-t-il que le domaine physique est un domaine fermé, impénétrable, où rien ne peut se produire qui ne se soit déjà produit, ou bien que le domaine physique est un domaine dans lequel la cause est toujours suivie de l'effet, la même cause du même effet, dans lequel les antécédents étant une fois donnés on peut prévoir, des siècles à l'avance, l'ordre, la série, la multitude des conséquents ? Si, dans ce domaine, aucune cause nouvelle n'entre en jeu, aucun résultat nouveau ne surgira, la loi est immuable ; si une cause nouvelle entre en jeu, un résultat nouveau surgira, la loi est immuable. L'immutabilité de la loi s'entend au sens positif comme au sens négatif, et, dans les deux sens, l'immutabilité est la même. De l'immutabilité de la loi on ne saurait conclure que telle chose ne se produira pas ou se produira, mais que telle chose se produira nécessairement, inévitablement, si la cause est donnée, qu'il est impossible qu'elle se produise si la cause n'est pas donnée.

La question est de savoir si, une cause nouvelle pouvant être introduite dans le monde moral, une nouvelle cause ne peut être introduite dans le monde physique. Le néocriticisme a fait tomber les barrières arbitraires qui, dans l'univers, séparaient les règnes divers, et qui, dans l'homme, séparaient les divers ordres de phénomènes. Il n'y a plus, d'un côté, l'esprit, de l'autre côté, la matière, entre les deux un abîme ou un mystère ; il n'y a plus de matière en soi opposable et irréductible à l'esprit. Le monde est un ensemble admirable de consciences hiérarchisées ; différentes par leur degré de développement mais non par leur nature, les unes sont placées dans la pleine lumière de la personnalité, les

autres dans la pénombre de l'animalité, d'autres enfin dans l'obscurité des choses inanimées. Des plus hautes aux plus basses, de la plus précise à la plus sourde, des rapports de subordination lient les unes aux autres la multitude des consciences et transforment leur diversité en une prestigieuse harmonie. Les consciences inférieures, celles qui ne possèdent ni perception nette, ni vie distincte, et même celles qui, percevant et vivant par elles-mêmes, n'ont pourtant ni volonté, ni raison, sont des moyens de communication ou d'action pour les consciences supérieures ; la personne domine les autres êtres animés ou inanimés ; la chose et l'animal sont soumis à l'homme. Selon l'expression de Renouvier, les monades qui composent tout ce qui est, les monades sont les unes serves, les autres directrices.

Les monades serves composent spécialement le monde physique, les monades directrices composent le monde moral. Le monde physique est un instrument à la disposition du monde moral ; les personnes du monde moral peuvent agir sur les choses du monde physique. Par suite, il serait incompréhensible de soutenir que l'action accomplie par une conscience dans le monde moral, ne peut pas être accomplie par cette même conscience dans le monde physique.

Renouvier, voici la contradiction, est loin de nier le pouvoir de l'homme sur la nature. Dans le monde primitif, la maîtrise de l'être était souveraine. La créature disposait de la pesanteur, transformait le mouvement, créait des foyers de chaleur, multipliait les sources de lumière, gouvernait les forces électriques. Déchu de sa prédominance pendant sa vie terrestre, l'homme retrouvera, au seuil du monde restauré, sa puissance et sa royauté. Or, ce que l'homme a pu et pourra faire, Dieu le peut, au moins également. Dieu, le vrai Dieu, est la personne

suprême ; le néocriticisme le conçoit avec raison, comme le premier des êtres. Si les êtres humains ont la possibilité de combiner des lois, de telle sorte que des inventions merveilleuses augmentent chaque jour l'étendue de leur empire sur le monde physique, comment le premier des êtres, l'être créateur, n'aurait-il pas la possibilité de combiner les lois qu'il a créées? Si, comme Renouvier l'affirme, Dieu est véritablement, s'il est la pensée éternelle qui a posé et qui maintient les lois, s'il est la justice qui veut le triomphe du bien, s'il est la Providence, il est contradictoire de limiter son intervention plus étroitement que n'est limitée l'intervention de l'homme, de rendre son intervention moins sage que celle de l'homme, puisque l'homme agit dans le monde physique sans suspendre les lois, tandis que Dieu altèrerait leur immutabilité.

La liberté de Dieu est inséparable de la réalité de Dieu ; la liberté est, si Dieu est ; si Dieu est il ne peut être que libre. Les actes de cette liberté se produisent dans le cœur et dans le monde ; selon le domaine où ils se produisent, ils constituent le surnaturel physique ou le surnaturel moral,

II. — LA GENÈSE RELIGIEUSE

Comme il a, pour le surnaturel, écarté la suspicion de supercherie, Renouvier écarte, en examinant quel est le fondement des dogmes religieux, « la composition réfléchie et l'imposture systématique de quelques hom-

mes, jointes à la crédulité passive des masses »[1]. C'est là « une hypothèse extrascientifique ». Il écarte également et par le même mot : « extrascientifique », toute intervention de causes étrangères à la nature ou extérieures à l'humanité.

Pourtant le philosophe avait admis le surnaturel moral, l'action de Dieu s'exerçant sur l'âme de l'homme. Donc, indépendamment des phénomènes manifestés dans l'ordre physique et sans ces phénomènes, Dieu peut entrer en relation, directement, « intérieurement », avec l'individu. Le miracle écarté, tout miracle qui se produirait en dehors de la sphère spirituelle écarté, Dieu peut encore communiquer à l'individu, lui suggérer telle pensée, qui ne serait peut-être pas, d'elle-même, montée à son cœur, Dieu peut l'inspirer. Les pensées issues de l'action divine, que l'on peut dire venues de Dieu et données par lui, constituent la notion vraie, toute la pleine notion de la révélation. Une pareille révélation est possible, d'après Renouvier. Par suite, certains dogmes religieux peuvent résulter d'une idée révélée ; ils peuvent avoir comme fondement une intervention étrangère à l'humanité. Car, quoique Dieu agisse uniquement, comme on le veut, dans le domaine moral, on ne saurait soutenir que son influence sur la personne soit au nombre des causes dont l'humanité dispose à son gré.

Même si on place l'origine de la religion hors de la conscience et au-dessus de sa spontanéité propre, si on la fait dériver de Dieu, il n'est guère admissible, déclare Renouvier, que la race ait débuté par une religion première unique et complète. *A fortiori* n'est-il pas ration-

[1] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 204.

nel, si on renferme dans l'humanité la source religieuse, d'attribuer à l'homme primitif des vues, des sentiments, des théories, qui sont du domaine de la pensée cultivée. On abandonnerait ainsi la critique pour proclamer la nécessité et l'universalité d'un système religieux que l'on aurait soi-même élaboré [1].

Si la race commence par l'ignorance, par la demi-sauvagerie, par le lent dégagement de l'animalité, il n'est pas du tout admissible, en effet, que la religion primitive ait été une doctrine achevée. Mais si, comme le suppose plus tard Renouvier, la race commence par une société aux relations de justice et de bonté, ou si, comme le suppose le récit biblique, la race commence par un couple innocent, si, comme le disent tous deux l'écrivain sacré et le philosophe, le Créateur peut, en contemplant son œuvre voir que « cela était bon », il est plus qu'admissible, il est logiquement indispensable que la religion soit au niveau des autres connaissances et des autres aspirations.

La chute a lieu et l'harmonie est rompue ; il faut à la race tombée une longue et patiente éducation pour remonter à la lumière ; les *Principes de la nature* et le livre de la Genèse sont d'accord sur ce point aussi. Dès lors ce n'est plus du commencement de la religion qu'il convient de parler, c'est de son recommencement, si on prend l'humanité au lendemain de la chute et non plus au lendemain de la création.

A l'heure et au point où l'humanité se relève de sa déchéance, elle garde encore quelque chose de son origine première. Renouvier considère comme inintelligible l'hypothèse qui fait naître — ou selon le *Personnalisme*

[1] *Introduction à la philosophie analytique*... p. 210-211.

renaître — une race morale dans l'absence totale de moralité. Dans les systèmes déterministes, cette absence de moralité n'est pas analogue à l'état d'innocence ; elle est marquée par des passions ignobles ou féroces, elle est synonyme d'immoralité. Il n'est pas logique de prétendre que la moralité est historiquement engendrée par son contraire. Des hommes qui n'auraient pas possédé les bases de la moralité ne les auraient pas acquises dans le cours ordinaire des choses ; ou bien, pour les acquérir, il aurait fallu une création nouvelle de leur être intime, et, avant cette nouvelle genèse, ces hommes n'auraient pas été des hommes.

« Je suppose que l'homme a dû commencer sa carrière en tant qu'homme, c'est-à-dire sous la loi de moralité et sous l'impulsion de cette loi. Je le suppose, faute de pouvoir comprendre un autre commencement, une autre nature première ou un passage de cette première à une deuxième nature, et parce qu'il faut, de toute nécessité, indépendamment de toute hypothèse sur les origines physiques, envisager quelque part et de quelque manière un commencement moral pour un être moral, et des données historiques primitives de conscience, de réflexion, de raison, de justice, pour un être qui a développé tout cela dans l'histoire »[1]. « Il faut donc envisager l'origine des idées religieuses dans ce même milieu de la conscience où nous avons cherché celle des premiers actes, des premiers mérites et des premières fautes. Mais les actes et les sentiments moraux n'avaient à se développer que dans la sphère des relations entre hommes. Les idées religieuses impliquent

[1] *Introduction à la philosophie analytique*... p. 704-705.

de plus, les relations réelles ou supposées des hommes avec les forces de la nature »[1].

Les âmes naïves des êtres primitifs ne s'étonnaient point des rapports de l'homme avec l'homme, mais l'ignorance vis-à-vis de la nature excitait tour à tour l'épouvante ou l'admiration. Se représentant le monde à sa propre image, l'homme voyait partout une vie et des passions, semblables à sa vie et à ses passions ; il concevait toutes choses en les personnalisant, en les considérant comme des effets de volontés autres que la sienne, mais pareilles. Sachant que les phénomènes se produisent sous l'influence de certains mobiles il croyait discerner des actes et des instructions à son adresse dans les changements de la nature qui affectaient sa destinée. Il y a dans cette pensée, souligne Renouvier, une vérité autrement plus profonde que dans les systèmes artificiels de la raison construisant l'idée de la matière pure, et ramenant à cette matière l'esprit et la vie. L'homme-enfant avait une inspiration juste dont il a fait une application fausse.

Placer des êtres volontaires derrière les phénomènes naturels, c'est éprouver des sentiments vis à vis de ces êtres. On se comporte avec ces êtres invisibles comme on le ferait avec des êtres visibles. L'intention présumée de la personne qui se manifeste dans et par les phénomènes est souvent obscure, ses actes varient sans qu'on trouve la raison de cette variation, sa puissance bienfaisante ou terrible est immense, son intelligence est cachée. Le mystère qui est dans cette personne et qui enveloppe ses relations avec nous et nos relations avec elle, les pouvoirs par lesquels elle nous domine, donnent

[1] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 213.

« un caractère d'exaltation soumise et adorante à notre passion, un caractère souverain et sacré à la sienne. Ici paraît le sentiment religieux : la volonté externe est Dieu ou divine, car il faut appliquer déjà ce nom d'une idée qui doit tant s'agrandir ; et on fait pour un Dieu les actes que l'on croit propres à se le rendre favorable » [1].

L'induction et l'expérience sont d'accord pour caractériser ces actes. Quand nous supposons un être quelconque, à plus forte raison un être divin, animé d'une passion variable, nous lui présentons des offrandes pour attirer sa bienveillance ; nos prières doivent le rendre sensible à nos peines ; si nous le croyons irrité de notre conduite, nous nous repentons, nous cherchons à expier, nous voulons nous purifier ; notre culte enfin peut aller jusqu'au sacrifice. Ces éléments sont les premiers éléments, qui, dans tous les lieux et dans tous les temps, constituent la religion.

L'application de ces éléments diffère selon l'intelligence de l'homme, selon les circonstances et les événements naturels, surtout selon la détermination de la moralité. L'homme posant ses relations avec la divinité comme il pose ses relations avec ses semblables, imprime à celles-là la marque de celles-ci. La différence va du fétichisme le plus grossier au spiritualisme le plus rationnel.

Il n'est nullement nécessaire que le fétichisme représente le premier stade religieux de l'humanité. L'humanité libre n'est pas asservie à un type unique ; la variété d'imaginations, de passions, d'idées, croît avec l'intelligence, les expériences, les impressions. Le fétichisme

[1] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 218.

correspond au plus bas degré de l'esprit. Supposer que tous les hommes en partent, c'est les supposer tous dans un état d'impuissance et d'inaptitude réelle. Or cette hypothèse est toute gratuite.

En outre, si on l'adopte, comment peut-on admettre qu'un progrès quelconque se produise, puisque ce progrès réclamerait chez les hommes ces mêmes aptitudes dont on refuse de les doter. Le fétichisme était un genre particulier d'adoration et de foi ; il n'était ni le seul possible ni le seul naturel. « Il pouvait arriver également que l'imagination religieuse fut frappée des grands spectacles de la nature, de la beauté et de la puissante influence des astres, de la force des éléments, du mystère d'un phénomène à la fois doux et terrible, tel que le feu. Il pouvait arriver que la superstition vit des esprits partout dans les éléments, au lieu d'animer et de personnifier les éléments eux-mêmes. D'autres déterminations encore étaient possibles... elles se sont produites. Il serait ,on ne peut plus arbitraire de les regarder comme les produits de l'évolution d'une forme unique, lorsque cette prétendue forme première ne peut ni se démontrer *à priori*, ni s'induire de l'observation et des traditions avec quelque vraisemblance »[1]. « Ainsi les races dégradées n'auraient point formé, comme on le croit trop généralement, une sorte de première et fatale couche d'humanité, recouverte ou dispersée par le dépôt d'une couche nouvelle et moins exclusivement animale ; mais nous avons le droit de voir en elle les membres malheureux, perdus et rejetés d'une seule humanité morale dont toutes les branches, physiquement ou même intellectuellement distinctes, avaient originairement participé à l'attribut essentiel de l'homme »[2].

[1] *Introduction à la philosophie analytique*... p. 233-234.
[2] *Introduction à la philosophie analytique*... p. 724.

Parmi les déterminations possibles et réelles dont parle Renouvier, pourrait prendre place la forme religieuse dont il ne parle pas, la forme spéciale due à une révélation. Comme en tant d'autres endroits, le philosophe théiste semble oublier qu'il a fondé la possibilité logique et la nécessité morale d'un Dieu.

Quel que soit le lieu et quelle que soit la manière de la chute, la chute brise l'unité morale primitive de l'humanité. Celle-ci, tombée de la connaissance autrefois possédée dans l'incertitude de son abaissement, essaie de s'élever au travers du mal dominateur vers la vérité et vers la clarté. Les efforts sont universels et, sur tous les points de la terre où se poursuit l'épreuve nouvelle, naissent les cultes et résonnent les prières. Puisque Dieu est le Vivant, et qu'admettant sa réalité on admet aussi son action dans la sphère morale, il se peut donc que, parmi les peuples qui cherchent, Dieu en instruise un pour le rendre l'éducateur des autres, il se peut que, parmi les cultes qui orientent les pensées vers l'au-delà, Dieu en inspire un pour lui faire exprimer la vrai réalité des rapports entre le Créateur et les créatures, et pour que les autres se transforment à son exemple, il se peut que, parmi les prières, Dieu en exauce une pour attirer à lui, au bien, à la justice, à l'amour, à la sainteté, les êtres destinés à une vie parfaite.

Il est hors de doute que l'expérience, celle du savant, du philosophe, de l'historien, du psychologue, ne pourra jamais découvrir dans l'histoire, ni distinguer des religions naturelles, la religion révélée. Celle-ci emprunte les mêmes modes que celles-là et, comme celles-là, se développe, se spiritualise, progresse. La pédagogie divine mesure à l'intelligence et à la conscience de l'homme, le fond comme la forme des vérités dévoilées.

Il y a une évolution de la religion révélée qui part de certains principes fondamentaux, communs aux religions spontanées, qui touche plus rapidement aux conceptions purement spirituelles en dégageant l'éternel du transitoire, qui atteint les affirmations souveraines desquelles désormais aucun esprit rationnel, décidé à croire, et aucun cœur croyant, décidé à comprendre, ne sauraient se passer. Entre la religion révélée et les religions naturelles, il n'y a, extérieurement, visiblement, qu'une différence du plus au moins ; la différence vraie est dans l'origine de l'une et des autres, comme entre l'acte naturel et l'acte surnaturel, entre l'acte déterminé et l'acte libre, il n'y a aucune différence objectivement saisissable, la différence réside dans la cause.

Il va de soi, cependant, que les effets doivent être autres de ce qui vient de Dieu et qui demeure, ou de ce que produit l'imagination de l'homme et qui s'efface. Encore que révélée ou purement humaines, les religions comportent certaines notions universelles, renfermées dans la conscience, et dont on a conclu à la communauté d'origine, à l'identité primitive de tous les cultes ; mais le développement de ces notions, leur application dans le domaine moral, leur influence sur la vie pratique, leur forme définitive sont autres selon le cas. Les religions multiples ne sont pas, même pour l'observateur rejetant toute croyance positive, ou pour l'adversaire impartial de toute foi supraterrestre, ne sont pas sur le même plan. L'histoire les différencie et parfois les oppose. Il y a une classification des religions, et l'ordre hiérarchique ne varie guère, du moins en ce qui concerne les formes supérieures. Or, la forme religieuse reconnue la plus haute et la plus pure, celle que l'on dit compatible avec les principes et la culture moder-

nes, est précisément la forme religieuse que les partisans de l'intervention de Dieu attribuent à une révélation spéciale. Ce n'est point là assurément une preuve apodictique de la réalité de cette révélation, mais c'est encore moins une objection contre sa possibilité pratique, surtout quand on a conclu, avec le renouviérisme, à sa possibilité théorique.

III. — L'HÉBRAÏSME

Aussi haut que l'on remonte dans le lointain du passé, l'histoire des religions met en évidence l'anthropomorphisme comme facteur essentiel des conceptions normales et morales de la divinité. Il y a entre la mythologie, le fétichisme, d'une part, et, d'autre part, l'anthropomorphisme cette différence que la mythologie, le fétichisme confondent la personne et la chose, tandis que l'anthropomorphisme les distingue. L'anthropomorphisme conscient commença lorsqu'on arriva à entendre d'une chose ce qui, primitivement, était entendu d'un être, lorsqu'on sépara nettement la personne des choses autres qu'elle.

La nécessité rationnelle d'une pareille représentation de Dieu a été signalée dans les pages relatives à la nature de Dieu ; son universalité n'est pas mise en doute. Quelques théoriciens ont, par abus, appliqué la dénomination d'anthropomorphisme à des sectes qui donnaient à l'être suprême une nature ou des passions par trop humaines. Elle convient, en réalité, aux systèmes qui, supposant une divinité personnelle, rapportent

à la divinité les attributs de l'unique personne connue, de l'homme, lui donnent la volonté, l'intelligence, la passion. Renouvier ajoute la sensibilité et les organes ; il a été expliqué pourquoi cette extension n'a point paru justifiée. Les divergences d'ailleurs, portent sur des points secondaires, l'accord porte sur des points essentiels. « Toutes les doctrines philosophiques ne sont pas anthropomorphiques, mais toutes les vraies religions le sont »[1].

L'hébraïsme l'est plus qu'aucune autre religion. Les documents qui nous transmettent ses conceptions ont été l'objet de critiques approfondies. Renouvier entre dans le détail des discussions et résume les résultats qu'il juge probables. On ne saurait demander à l'auteur qui écrit une philosophie de la critique, bien plus qu'il n'expose une critique originale, des vues personnelles, ou même des opinions toujours bien informées, en une matière si spéciale et si controversée. Il est à peine besoin d'indiquer que le philosophe ne voit pas dans l'Ancien Testament, une révélation dont l'authenticité fonde l'autorité. D'un autre côté, les parties dues à l'imagination des narrateurs ne doivent pas faire oublier, dit-il, les parties empruntées à l'histoire.

Les légendes bibliques transfigurent, mais ne voilent pas jusqu'à les cacher, la pensée, les mœurs, la réalité des acteurs des premiers récits. Il n'y a point d'empêchement à ce que les patriarches aient existé, à ce que, les traits mythiques supprimés, Abraham soit considéré comme un personnage réel, à ce que, au lendemain du déluge, tradition dont la base est un fait

[1] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 400.

certain, les ancêtres supposés des Israélites, les fils de Sem, Arpaxad et les descendants d'Arpaxad, aient vécu, individus véritables, une vie analogue à celle qui leur est attribuée [1].

Peu importe d'ailleurs la thèse adoptée. Que l'on admette l'existence personnelle des patriarches ou qu'on personnifie en eux des mythes anciens, « il faudrait pourtant trouver quelque part des hommes dont l'état intellectuel, moral, religieux, fut précisément celui que nous font connaître les visions, les apparitions, les conversations divines rapportées dans la Genèse. Or, que l'on donne les noms d'Abram ou de Jacob aux pasteurs qui ont vécu dans cette foi et fondé en elle une puissante tradition, ou que l'on aime mieux laisser leurs noms et leur vie dans l'inconnu, dans l'indétermination du lieu et du temps, toujours faut-il un peuple qui ait produit de tels types d'hommes dans sa haute antiquité, ou qui les ait imaginés, ce qui revient au même, et faut-il aussi des initiateurs, des guides de la croyance commune » [2].

L'existence personnelle d'un révélateur de la religion proclamée au Sinaï est une question qui a plus de portée. Résolue dans un sens positif, « elle tranche profondément de tous les autres peuples de l'antiquité, celui qui a réellement dû sa religion, non point aux pures imaginations spontanées des hommes en présence de la nature, et puis à la coutume, finalement à des spéculations de prêtres et de savants dans les sanctuaires, mais à l'inspiration de telle personne, de tel individu qui s'est cru et que son peuple a cru animé de l'esprit de Dieu et chargé de faire connaître Dieu et d'annoncer

[1] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 512, 517, 524-525.
[2] *Introduction à la philosophie analytique....* p. 591.

sa volonté »[1]. Résolue dans un sens négatif, la question laisse subsister le jugement d'ensemble sur le caractère du peuple, auteur collectif de cette religion. Mais il est plus simple, plus naturel de croire à l'existence personnelle de ce chef du peuple, de ce conducteur d'âmes, d'accepter la tradition comme fondée et le révélateur comme réel[2].

Renouvier note, avec un peu de raillerie et beaucoup de justesse, que les partisans du panthéisme historique, de la tendance qui consiste à reporter à l'être collectif et à son milieu les actions marquantes, les idées directrices, sont cependant obligés de reconnaître des hommes représentatifs, c'est-à-dire des individus en qui se résument « les forces mouvantes morales d'une religion et d'une civilisation ». Or la Bible qui retrace le développement — légendaire et historique — du peuple israélite, présente une série de ces hommes représentatifs, une suite de « messagers de l'Eternel » qui, durant des siècles, luttent pour la religion de Jéhovah.

En tout cas, même si les hommes devaient s'effacer dans la pénombre de l'incertitude critique, les idées demeurent en pleine clarté et elles illuminent la préhistoire. Fragmentaire, si on le considère au point de vue littéraire, avec les deux grands courants de l'élohisme et du jéhovisme, le Pentateuque est un pour tout ce qui intéresse la conscience religieuse. Elohim ou Jahveh-Elohim crée la lumière, les cieux, la terre, l'homme, tout ce qui est et tout ce qui vit; il est la Providence qui intervient en personne dans les événements ; il traite une alliance avec les hommes qui lui sont fidèles, les avertit, les dirige, les bénit. Tels quels, les documents

1 *Philosophie analytique de l'histoire....* t. II, p. 212.
2 *Philosophie analytique de l'histoire....* t. II, p. 214-215.

suffisent à établir avec une indéniable netteté que l'hébraïsme s'est représenté Dieu sous les notions générales d'élévation, de souveraineté, de gouvernement. « Jamais caractère ne fut si tranché, ni si certainement ancien, ni si opposé à l'esprit mythologique. Un anthropomorphisme franc et résolu s'y rattache... L'idée de causalité y domine au lieu de l'idée de qualité et de substance, et la nature s'y trouve fortement subordonnée à la volonté » [1].

Cette tendance monothéiste, cette conception anthropomorphique se font jour à l'origine même de l'hébraïsme. Loin d'être les produits d'une évolution, les idées de création, de providence, de contrat sont la source même de cette religion. Il n'est pas possible, comme quelques exégètes l'ont voulu, de retarder jusqu'à Moïse et à son époque ces croyances fondamentales, pas plus que les manifestations de droiture et de foi qui s'y mêlent, comme si la morale et la religion étaient nées seulement avec cet homme ou avec ce temps [2].

Les traits propres à souligner le caractère spécifique de l'hébraïsme se rencontrent à chaque page de l'Ancien Testament. Plus nombreux peut-être, selon Renouvier, plus familiers dans le jéhovisme que dans l'élohisme, ils sont aussi accusés ici que là. En ce qui concerne les rapports entre la créature pensante et le Créateur, « le concept hébreu est très remarquable, et d'autant plus qu'on le jugera joint à une thèse plus énergique du pouvoir divin. S'il est dit qu'Elohim fait l'Homme à sa ressemblance, il ressort aussi de toutes les légendes qu'Elohim et Jahveh sont à la ressemblance de l'Homme et représentent l'Homme parfait, immortel et maître des choses. Le créé communique par les sens avec le

[1] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 749-750.
[2] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 637-638.

Créateur. Adam, ses fils et les patriarches, descendants de Noah, ont des visions divines d'un caractère anthropomorphique net, indéniable. Il résulte de là que les Hébreux comme les Grecs, élèvent la personne humaine à un très haut degré de dignité. L'idée d'alliance ou de contrat de l'Homme avec Dieu, devient le principe générateur de la religion d'Israël, et oppose à sa foi le sceau éclatant de la justice et de la liberté, grâce à l'identité d'essence des contractants »[1].

Les thèses capitales du mosaïsme développent les conceptions essentielles des temps primitifs. Il y a enrichissement de telles ou telles notions, et pour toutes les notions il y a concordance. « C'est, en théologie, le monothéisme, la définition de Dieu par l'Etre et par la droiture, le précepte de fidélité à Dieu, l'interdiction des idoles ; et c'est, en morale, le principe du respect, l'extension de la loi de justice à l'étranger... le décalogue, les règles principales de la famille, la chasteté, les observances hygiéniques, la réprobation des mœurs des populations chananéennes, liées à leurs cultes obcènes. Mais, après tout cela, ce qui est d'une souveraine importance pour l'histoire morale d'Israël, et hors de comparaison avec les produits de conception similaire chez d'autres peuples, c'est la loi sociale idéale, la cité de Moïse, que nous pouvons regarder comme une première ébauche de la société parfaite que, selon l'esprit israélite, Dieu destine à son peuple, et qui, de manière ou d'autre, miraculeusement, quand on aura cessé de l'espérer naturellement, devant se réaliser un jour, sera promise aux Juifs dans les apocalypses »[2].

Quant au prophétisme, sa double mission, par ins-

[1] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 617-618.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 232.

tants politique, plus souvent uniquement religieuse, fait de ses représentants les conseillers des princes et les arbitres de la destinée du peuple. Les prophètes s'attribuent « une sorte de droit divin et révolutionnaire de consécration ou d'interdiction des rois, selon la conformité ou la dérogation du gouvernement royal à la loi de Jéhovah dont ils étaient les organes »[1]. Ils prêchent la justice divine, source de félicité future ou de ruine totale ; ils annoncent, comme une promesse ou comme une menace, l'intervention de Dieu dans les conflits, les passions et les cultes de l'homme ; ils décrivent des perspectives de bonheur ou de détresse en rapport avec la fidélité des créatures et qui, limitées d'abord aux frontières du peuple élu et à la race choisie, finissent par embrasser toute l'humanité et tout l'univers[2] ; ils sont enfin les annonciateurs du messianisme, de l'avenir de paix triomphante après l'abaissement des races guerrières de la terre, et les précurseurs du Messie, de celui qui, envoyé au nom de Jéhovah, établira le règne de la justice et de l'amour[3]. Dans toutes les paroles et dans tous les actes domine la préoccupation impérieuse, et chez tous les prophètes rayonne la volonté sacrée de maintenir vis-à-vis des cultes étrangers le monothéisme initial, et vis-à-vis des coutumes encore barbares ou déjà dégradées la morale mosaïque.

Et comme le théisme est de plus en plus nécessairement anthropomorphique, comme l'anthropomorphisme est de plus en plus logiquement le fond manifesté de toute religion historique, l'hébraïsme qui a représenté le théisme anthropomorphique avec le plus d'énergie et

[1] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 237.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 237-238.
[3] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 310-325.

le plus de pureté, a survécu aux conceptions antérieures ou contemporaines. Ni l'ancienne mythologie interprétée par la science, ni le symbolisme égyptien ou sémitique, ni le culte direct de la nature, ni la théologie du panthéisme ne représentent plus l'idée religieuse. Il reste dans les esprits des traces de ces systèmes, il ne reste rien qui ait gardé un empire sur les âmes, qui conserve la force d'une tradition.

« On dit avec raison que la foi vient des Hébreux, et elle n'en vient pas tant pour le fond et la matière des croyances que pour le principe même qui les pose toutes et les avoue comme telles. Ce fut dès la haute antiquité l'apanage naturel de la nation qui se fit de la vie humaine, de la vie morale, l'idée la plus grave, reçut de l'existence du mal dans le cœur de l'homme l'impression la plus profonde, et apporta la passion la plus sérieuse à s'informer de la justice. La foi lui était nécessaire parce qu'elle cherchait la source du devoir, soit individuel, soit national, dans les bienfaits et dans la volonté d'un Dieu saint. La faiblesse et la corruption de l'homme n'étaient, sans doute, capables de s'y élever alors, et dans ce milieu, qu'en s'exaltant par un idéal de puissance et de perfection entièrement hors de l'humanité. De là le concept auquel le peuple de Dieu arriva, d'une législation divine directe, embrassant toutes les sphères de l'âme ; et de là aussi, plus tard, son espérance d'une humanité régénérée vivant saintement sur la terre, mais toujours avec l'aide ou plutôt par l'œuvre même de Dieu... L'humanité doit donc à l'initiative des Hébreux la connaissance et l'usage formels de l'organe des religions, qui est, de plus, celui de tout ce qu'on nomme doctrine en philosophie »[1].

[1] *Introduction à la philosophie analytique...* p. 779-780.

La tradition donc, c'est le monothéisme hébreu qui la possède, qui l'offre à quiconque cherche aux lois de l'univers une cause et une raison, place une Providence au-dessus des destinées humaines, espère en une conscience souveraine capable de garantir le triomphe final du bien. C'est un fait d'histoire que les croyances du xx[e] siècle reposent d'aplomb, comme sur leur plus solide base, ou même comme sur leur unique base, sur les visions de quelques bergers qui, voici environ quatre mille ans, erraient entre l'Egypte et la Palestine.

CHAPITRE VII

LE CHRISTIANISME

Le christianisme a sa source dans le judaïsme. Jésus a formé et mûri sa pensée par la méditation des doctrines auxquelles aboutissent l'évolution et le sentiment religieux du peuple élu ; les grandes idées de l'évangile plongent en elles leurs racines profondes[1].

Sans répéter les raisons qui établissent la possibilité d'une révélation spéciale, il est utile de rappeler que ces raisons sont plausibles et nombreuses. La tradition historique peut être le sol dans lequel s'élabore une croyance que le seul développement des croyances antérieures n'eut pas suffi à produire. La filiation du christianisme que Renouvier indique est moralement et religieusement juste. Est-elle unique ? Le génie du révélateur, de celui qui énonce les pensées ou les aspirations nouvelles, peut lui venir d'ailleurs que de la

[1] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 240-241.

race, ou du temps, ou de la réflexion. Le Dieu créateur peut n'avoir pas épuisé d'un seul coup sa puissance, et n'avoir pas abandonné l'éducation entreprise. A tous les liens qui rattachent au passé et à la terre des humains la religion, jugée d'un commun accord la religion supérieure, peut s'ajouter un lien qui la rattache au monde céleste, dont elle indique la nature, et à l'Etre suprême, dont elle indique la volonté. L'un des chapitres de la *Philosophie analytique* est intitulé : « la révélation chrétienne »[1], et le titre répond à la chose plus que l'auteur du livre ne le prouve et ne l'admet.

Renouvier montre lui-même que le christianisme n'est pas la continuation toute simple des lignes dessinées par la tradition hébraïque. Il y avait des Juifs et des sectateurs du judaïsme dans l'empire qui gouvernait et absorbait le monde, à Rome et hors de Rome, lorsque la lumière nouvelle filtra lentement de l'Orient. Et toutefois, si le monde romain avait réellement accepté le christianisme, l'histoire n'eut jamais enregistré dans son cours une aussi profonde révolution morale et sociale[2].

I. — SON RÔLE

Ce qui différencie notamment, pour le philosophe, le judaïsme et le christianisme, c'est le contraste entre la domination spirituelle, à laquelle prétend celui-ci, et la

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 349.
[2] *Le Personnalisme*... p. 180-181.

domination temporelle, à laquelle celui-là aspirait. Le messianisme est le couronnement séculaire de l'espérance d'Israël; l'espérance de l'Eglise à son aurore est aussi le messianisme. Mais, pour les Juifs, l'apparition du Messie, fils de David, marque le commencement d'une ère victorieuse, la préséance sur les nations désormais subjuguées; pour les chrétiens l'apparition du Messie, Fils de Dieu, inaugure l'ultime mission divine entreprise au milieu des hommes. Le royaume des cieux ne s'impose ni par la force, ni par la gloire. Impossible en ce monde tel qu'il est, avec les hommes de ce monde tels qu'ils sont, il s'établira lors de l'avènement du Christ, après le jugement que celui-ci prononcera sur les méchants et sur les bons.

Le christianisme distingue donc d'une manière absolue, d'une part, la société céleste et les églises qui lui préparent les hommes de bonne volonté, d'autre part les sociétés de ce monde, les États qui unissent, sous des lois communes, les croyants et les non croyants. Avec le christianisme, la religion se tient dans son domaine propre, un domaine aux bornes duquel s'arrêtent les lois civiles, les preuves de la science, la rigueur des déductions. Elle s'y tient à l'abri des attaques venues du dehors, et doit y rester sans prétendre régler ou diriger les choses extérieures.

En fait, il n'en a pas été ainsi, mais le fait démontre précisément la vérité de la théorie. Chaque fois qu'elles sont sorties de leur rôle purement spirituel, les églises chrétiennes, plus coupables que les autres églises puisqu'elles contredisaient l'enseignement de Jésus et l'enseignement de Paul, ont usurpé l'usage des pires instruments de contrainte, pour convertir au bien ou faire prévaloir leurs lois. La liaison des églises et de la société civile consiste en une double dépendance des

églises : « soumission, d'ordre moral, d'abord, en ce que la raison et la justice sont toujours représentées à quelque degré dans les institutions humaines qui méritent les noms d'Etats, et qu'il ne saurait être donné à aucune association fondée sur des croyances religieuses qui, en fait, ne sont pas celles de tous les hommes, d'affranchir les croyants des obligations de justice et de raison, qui ont un caractère d'universalité ; soumission matérielle, ensuite, sans autre exception, pour des cas extrêmes, que la résistance passive, par ce motif que les autres modes de résistance, étant mieux nommés des modes d'agression, supposent l'emploi de moyens qu'il faut laisser au monde, si l'on est une église, supposent la guerre, ou y conduisent »[1]. Renouvier eut applaudi à la séparation des églises et de l'Etat réalisée dans la pratique ; la logique néocriticiste prophétisait peu de temps avant les événements, mais elle s'inspirait des principes rationnels constitutifs de sa doctrine, non des faits contingents qui suffisent aux politiciens.

Le philosophe veut que les églises renoncent à « tous moyens extérieurs et de contrainte, directs ou indirects, qu'elles pourraient se procurer pour amener les hommes à la bonne conduite et à la vraie foi »[2]. L'exigence ainsi exprimée est exprimée par les églises mêmes, par celles du moins qui s'inspirent de la seule parole et du seul exemple du Christ. Et la condamnation prononcée sur l'esprit d'intolérance [3] et le fanatisme clérical[4], est approuvée non par la raison seule mais aussi par la foi.

Cependant, aussi restreinte, aussi limitée qu'on la

[1] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 242.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 242.
[3] *Nouvelle Monadologie...* p. 236-237.
[4] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. IV, p. 644-646.

concède, le christianisme a une place dans la société politique, distincte assurément mais légitime, à côté des institutions civiles. Dès lors, il aura une action inévitable et sur la société politique et sur les institutions civiles. Le chrétien appartient en même temps à son église et à sa patrie. Les lois de l'État sont universelles et obligatoires; les croyances de l'Église sont particulières et libres. On peut supposer — ce qui existe en fait — un État dont la majorité des citoyens est composée de croyants. Encore que ces croyants maintiennent la distinction entre l'Église et l'État, les citoyens qui sont croyants apporteront dans l'élaboration ou la révision de la constitution civile, les notions de justice et de morale, de droit et de devoir, fournies par leurs idées religieuses. Ils se garderont de cette coercition que le philosophe flétrit, avec justesse, comme « une abominable contradiction »; toutefois, ils ne pourront se renier eux-mêmes, ni faire abstraction de ce qui est l'essence de leur pensée ; ils agiront en citoyens, mais en citoyens chrétiens, et Renouvier ne dit pas qu'il y a incompatibilité entre ces deux titres chez un seul individu. Une assemblée législative respectera autrement les droits de la personne, si elle admet la valeur éternelle de cette personne, ou si elle considère la personne comme un atome dans la masse, comme une unité éphémère dans l'espèce ; un peuple observera autrement les lois civiles, s'il croit à la réalité présente et agissante de Dieu, s'il estime que la vie actuelle prépare une autre et meilleure vie, ou s'il n'envisage que son intérêt matériel, si sa liberté et sa passion ne trouvent de bornes que dans la crainte. Le néocriticisme a consacré l'unité rationnelle et morale de l'homme ; l'homme est tout entier là où il est; le chrétien ne pourra donc, à supposer qu'il le voulut, localiser, isoler dans une partie de son cerveau,

de son cœur, de sa vie, ses idées religieuses, dans une autre partie ses idées sociales.

Renouvier appelle « une erreur morale introduite dans la société chrétienne par le sacerdoce », cette croyance à « l'action et à la mission du christianisme pour diriger et promouvoir la civilisation »[1]. Un pareil jugement est incompréhensible dans son fond et dans sa forme. La *Nouvelle Monadologie* en contient une magistrale réfutation. L'auteur y dépeint l'état de la société contemporaine, mise en possession de forces insoupçonnées par les découvertes scientifiques, éclairée par des siècles de dissertations et de raisonnements, aussi égoïste et aussi injuste pourtant que la société emprisonnée dans la barbarie. Les méthodes et les analyses des sciences ne sont pas et ne seront pas un enseignement de vie morale, de vie véritable. La conception brutale de production et de jouissance prime toute autre question de liberté et de droit ; les concurrences acharnées transforment en armes de guerre les moyens de travail, en camps retranchés les divers États. La plus grossière des illusions est « la confiance que l'on a fini par donner au peuple en un millenium de civilisation matérielle comme idéal de félicité »[2]. Le chemin qui conduit à la bonté et à la vie n'est pas découvert par les savantes investigations ; il l'est par les volontés. « Une action sur les sentiments, capable de dominer les impressions venues du mal, et de balancer la poussée des intérêts égoïstes, est l'unique moyen de préparation possible des esprits et des cœurs à un régime de mœurs un peu moins bas que celui qui règne »[3].

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 242.
Critique Religieuse... 2me année, avril 1880, p. 54-55.

[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 421.

[3] *Nouvelle Monadologie*... p. 420.

La civilisation, l'état complexe et variable que ce mot désigne, est la résultante des diverses forces, des diverses tendances, des idées diverses qui dirigent la société. Le philosophe proclame que, pour être ce qu'elle doit être, la civilisation doit comporter un progrès vers la justice, vers la paix, vers le bonheur. Et d'où naîtra ce progrès, d'où jaillira « l'action sur les sentiments » sinon des notions morales réalisées dans la vie collective comme dans la vie privée. Or il est indéniable que parmi les puissances qui donnent à l'homme la maîtrise de soi, de ses appétits et de ses désirs, qui lui permettent, ou plutôt qui lui ordonnent de considérer les autres non comme des moyens mais comme des fins, d'être l'individu moral réclamé par la civilisation et pour la civilisation, la religion occupe l'une des premières places. L'enseignement de l'histoire et l'expérience présente concordent et suffisent en ce point.

Si le christianisme, indépendamment des dogmes qu'il contient et des postulats qu'il implique, apporte des notions morales où sont affirmées l'égalité souveraine entre les individus, la supériorité du respect d'autrui sur le propre égoïsme, la justice non-seulement dans les relations extérieures mais dans les pensées secrètes, la charité non-seulement dans les jugements généraux mais dans les sentiments, l'amour pour tous les êtres enfin, et principalement pour les êtres auxquels manque ce rayonnement de la vie, si le christianisme apporte de telles notions morales, et il les apporte, n'est-il pas une immense lumière qui éclaire l'humanité sur la voie du progrès ? Si le christianisme fait prévaloir de telles notions morales, et il les fait prévaloir, n'est-il pas, en même temps, l'inspirateur de ces actions bonnes qui posent devant l'humanité les marches pour

l'ascension vers l'idéal ? Renouvier ne pensait-il pas ainsi quand la *Critique Philosophique* proposait aux penseurs libres d'entrer dans les églises de la Réforme ; quand la *Critique Religieuse* disait par la bouche du philosophe des Dialogues : « Je regarde ces influences religieuses comme puissantes et bonnes » [1] ; quand le *Manuel de l'Homme et du Citoyen* déclarait que « la morale enseignée dans les églises au nom de Jésus-Christ, doit entrer dans les assemblées des hommes qui font des gouvernements et des lois » [2].

Autre est la question de savoir si le christianisme comme tel, comme système religieux ou moral, peut être incorporé à une constitution civile, autre est la question de savoir si le christianisme peut « promouvoir » la civilisation. Et s'il est rationnel de soutenir que le christianisme et la civilisation sont deux choses « entièrement différentes... », il ne l'est pas d'ajouter que ces deux choses sont entièrement « indépendantes l'une de l'autre » [3].

Renouvier élève le mur de séparation sur une base exégétique. Les églises ne sauraient exercer une action sur les États, car les États s'occupent des choses de ce monde, avec les moyens de ce monde, or le royaume des cieux n'est pas de ce monde [4]. L'exégèse ne justifie nullement un argument semblable. Jésus constate, dans la parole citée par le philosophe, que le royaume des cieux n'est pas, ou n'est plus, de ce monde. Mais le fait ne résulte pas d'une antinomie entre l'un et l'autre ; il

[1] *Critique Religieuse*... 2me année, avril 1880, p. 54.
[2] *Manuel de l'Homme et du Citoyen*... p. 118.
[3] *Année Philosophique*... 1893, p. 47.
Philosophie analytique de l'histoire... t. II, p. 242.
[4] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 243.

vient de ce que le monde a rejeté volontairement la foi, l'espérance, la règle, les principes que le christianisme donnait au monde et qui auraient dû le régir ; le royaume des cieux serait de ce monde si la loi du Christ était la loi souveraine. L'évangile dit le contraire de ce que Renouvier affirme.

D'ailleurs, même si Jésus avait, dès l'abord, réservé pour un avenir lointain et pour un autre théâtre la réalisation du royaume des cieux, l'argument n'aurait pas la portée qui lui est prêtée. L'intervention et l'action préconisées contre l'avis du philosophe, sont, selon son avis, purement morales et s'opèrent par des moyens purement spirituels. Le *Personnalisme* et les *Principes de la nature* décrivent, comme la décrit l'évangile, une terre nouvelle où la justice habitera ; ils considèrent, comme la considère l'évangile, la vie présente comme une épreuve susceptible d'aboutir à une vie plus haute et plus belle. L'objection opposée par le renouviérisme se retourne fatalement contre lui. Parce que le troisième monde ne sera pas ce monde, parce que la vie finale ne sera pas cette vie, faut-il rejeter la vie suprême et le monde parfait hors de tout ce qui concerne la vie et le monde présents, faut-il conclure qu'il n'y a pas de lien entre ce qui est et ce qui sera ? Bien au contraire, puisque ce qui est conduit à ce qui sera, puisque la vie présente est une préparation dans le monde présent à la vie définitive dans le monde parfait.

Ainsi en est-il du royaume des cieux. Il n'est pas de ce monde car le choix du monde libre s'est prononcé contre lui, car il ne s'établit que par la volonté autonome de ses membres, mais il se prépare dans ce monde, et donc ce monde et ce royaume sont en rapport direct. Cela est si évident qu'en dépit de sa thèse, Renouvier constate en termes expressifs l'ascendant et

l'empreinte du christianisme : « ç'avait été une grande, très grande et très heureuse révolution pour le monde occidental, que celle qui lui apporta, d'une part, le pur monothéisme personnaliste, héritage de la tradition prophétique d'Israël, à la place d'un polythéisme entièrement ruiné dans les esprits, ou réduit à de vains et incohérents symboles, et, de l'autre, la morale toute de bonté et de dévouement de Jésus, avec la foi en un monde de paix et de bonheur sous le règne du Messie »[1].

Et malgré toutes les atteintes portées par le fanatisme, les excommunications, les persécutions, à la loi d'amour évangélique, « cependant il est vrai de dire que le christianisme a introduit dans les sentiments humains un idéal de bonté et de charité dont, à peu d'exceptions près qu'on peut citer, chez des poètes et des philosophes, la dure antiquité était fort éloignée » [2]. Ce qui fut vrai demeure vrai ; aujourd'hui comme autrefois, « le lien religieux est de tous le plus profond, il est le seul propre à donner à une société un caractère humain plus élevé et plus universel que celui qui dépend simplement du fait qu'on s'y reconnaît de communs ancêtres et qu'on y a de communs intérêts.... » [3]. « Le christianisme, réconcilié avec la morale juridique sans rien sacrifier de sa morale propre, de la morale de la foi et de la grâce, du péché originel et de la rédemption, est appelé à occuper dans les sociétés humaines une place que la philosophie pure est impuissante à lui disputer, à remplir une fonction à laquelle la raison scientifique serait incapable de suppléer » [4].

[1] *Le Personnalisme*... p. 183.
[2] *Le Personnalisme*... p. 185.
[3] *Nouvelle Monadologie*... p. 369-370.
[4] *Critique Religieuse*... 2me année, avril 1880, p. 9.

Par suite, il est contradictoire de soutenir que le christianisme ne saurait susciter et développer la civilisation.

II. — SES DOGMES

Dans quel sens l'orienterait-il, s'il prévalait dans l'humanité ? Si le christianisme prétend à une influence sur l'esprit et le cœur des hommes, c'est-à-dire sur la société, laquelle est uniquement l'ensemble des individus qui la composent, le christianisme doit pouvoir se légitimer devant le cœur et devant l'esprit. Devant le cœur, sa morale énonce des notions de paix, de justice, d'amour, dont le renouviérisme a signalé la pureté et la profondeur. Devant la raison, sa théologie énonce des dogmes dont la discussion remplit l'histoire de l'Eglise et que la philosophie veut contrôler.

La philosophie ne saurait trouver recevables, même à titre d'hypothèses, que les données religieuses ne contredisant ni les résultats scientifiques acquis, ni le principe de contradiction. Cette double condition ne peut pas ne pas être acceptée. Elle n'est pas une loi imposée, elle est l'aspiration spontanée de la théologie, le but trop souvent méconnu mais vers lequel cependant s'efforce la systématisation des croyances chrétiennes. Il n'y a pas de vérité en désaccord avec les autres vérités — rien n'est plus évident que cela, à moins que ce ne soit ceci : il n'y a pas de vérité contradictoire en elle-même.

Les solutions formulées déjà et relatives, d'une part,

à la conception anthropomorphique de Dieu, à sa nature, à son action créatrice, et, d'autre part, relatives à la liberté de l'homme, interviennent ici, comme point de départ de la critique et comme point d'appui des arguments.

Le rapprochement de la philosophie et du christianisme s'est manifesté dans l'identité des problèmes que rencontrent également la raison et la foi ; l'accord du christianisme et de la philosophie s'est opéré dans maintes solutions données aux questions vitales. Là même cependant où les thèses philosophique et religieuse sont identiques par l'affirmation commune, elles diffèrent quelquefois par la manière de poser et de comprendre la commune affirmation.

1. — LA CRÉATION

Criticisme et christianisme concluent tous deux à une création. Celui-ci résout par l'unité, celui-là résout par la multiplicité le comment de l'origine humaine. Le philosophe rappelant au théologien qu'il a dû modifier son système astronomique, cesser d'admettre l'apparition des espèces animales à une seule époque et contemporaine de l'apparition de l'homme, renoncer aux sept jours créateurs, l'invite à abandonner aussi le mythe de l'unité primitive [1].

L'histoire d'Adam ne peut plus être adoptée dans son sens littéral, comme celle d'un homme créé sur le globe, en des conditions spéciales, il y a six ou sept mille ans [2]. Ce n'est pas dans un seul ancêtre que les hommes viennent à la vie, que se produit l'avènement des

[1] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 154-155.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 342.

germes porteurs de la puissance mentale humaine. Ils surgissent « en des lieux divers de la terre, en un certain nombre de types physiques et de caractères variés reconnaissables encore dans leurs descendants » [1].

La pluralité est logiquement probable. Les mêmes causes, les mêmes conditions qui ont amené un premier couple ont pu en amener plusieurs. L'esprit a une naturelle tendance à remonter à l'un et à partir de l'un. L'homme unique et premier représente l'Homme [2].

La tendance de l'esprit vers l'unité, que Renouvier constate, est naturelle ; cela ne prouve pas qu'elle soit fausse... au contraire. Et que les mêmes causes et les mêmes conditions produisent les mêmes effets, cela va de soi, si ces causes et ces conditions sont données... et le sont-elles ? Sont-elles présentes en plusieurs lieux ou en un seul ? Renouvier suppose à cette interrogation une réponse affirmative... pourquoi ne recevrait-elle pas une réponse négative ? Ce premier argument n'est pas probant.

Les races multiples que nous connaissons, continue le philosophe, et qui existaient les mêmes il y a quatre ou cinq mille ans, ainsi que le prouvent les peintures égyptiennes, ont-elles été, avant ce temps, soumises à des conditions capables de diversifier profondément le type primitif ? Aujourd'hui, les changements de milieu et de vie n'altèrent pas considérablement la race nègre ou la race juive ; autrefois en était-il autrement ?

Renouvier concède pourtant que les sciences de l'organisation sont incertaines en ce qui touche les causes ou la réalité d'une déviation des types primitifs. Si l'hérédité et l'atavisme ne sont pas discutés, les influences

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 70.
[2] *Principes de la nature*... 2me édit., t. II, p. 155-156.

du régime, de l'ambiance, de l'habitude ne sont pas discutables. Dans l'état des connaissances, « le biologiste qui se fait de la constance des espèces une idée prépondérante penchera aussi à nier l'unité primitive des races humaines... Au contraire, le partisan de la variabilité pourra croire à l'unité d'origine, mais il n'affirmera qu'une simple possibilité; son droit ne va pas plus loin » [1]. Celui qui affirme et celui qui nie ayant des droits scientifiques égaux, l'argument invoqué n'est pas probant.

Les études de grammaire comparée, ajoute encore Renouvier, appuient l'hypothèse de la multiplicité des premières familles humaines. Il n'y a pas, en effet, de type grammatical unique, et les langues ne sont pas réductibles à un seul système primitif [2].

Mais est-ce l'imagination seule qui a inspiré aux philologues allemands leur théorie du développement du langage ? Celui-ci procèderait du genre monosyllabique au genre des flexions ; le monosyllabisme, l'agglomération, la transformation, seraient les degrés successifs de la parole. La théorie est loin d'être prouvée, elle est loin d'être impossible. L'argument invoqué n'est pas probant.

Le philosophe conclut du reste : « ce que la critique peut atteindre des origines humaines sur notre globe... s'accommode également de l'une et l'autre hypothèses. Le problème, important sans doute, quant à la science elle-même, me semble n'avoir pas la portée morale qu'on lui donne ordinairement » [3]. Rien n'est plus vrai. Il est vrai aussi que le christianisme dont la tradition

[1] *Principes de la nature...* 2me édit., t. II. p. 157-158.
[2] *Principes de la nature...* 2me édit., t. II, p. 159-160.
[3] *Principes de la nature...* 2me édit. t. II, p. 160-161.

se rattache à la thèse de l'unité, ne serait point ébranlé si la science établissait la thèse de la pluralité à laquelle elle croit.

2. — LE PÉCHÉ ORIGINEL

Criticisme et christianisme envisagent la chute comme un fait. La doctrine des trois mondes comme la doctrine de la rédemption gravitent autour de ce fait. Selon que l'humanité débute par un couple ou par une multitude, le fait de la chute se conçoit différemment. Le lieu de la chute varie avec le renouviérisme, qui le place dans un monde préexistant, ou avec le christianisme, qui le place dans notre monde. Mais la ressemblance porte sur l'essentiel et la différence sur l'accessoire ; la chute marque, dans les deux conceptions, le passage d'un monde bon à un monde mauvais.

Aussi le philosophe reconnaît-il que c'est l'interprétation traditionnelle du dogme, et non le dogme même du péché originel, qui est entaché d'un vice logique[1]. Ce vice résulte de ce que, se refusant à faire la part de la personnalité et de la responsabilité, entraînant *ipso facto* la condamnation à une peine éternelle, l'interprétation traditionnelle contraste avec les notions morales postulées[2].

On peut, car les remarques de Renouvier sont fondées, on peut laisser tomber l'interprétation que le catholicisme a donnée, et garder le fait que l'évangile a établi. La distinction du péché-maladie, prédisposition originelle au mal, et du péché-coulpe, réalisation personnelle du mal, sauvegarde la responsabilité.

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 497.
[2] *Le Personnalisme*... p. 41, 224.

La nature du péché dans la dogmatique évangélique est analogue à la nature du mal dans la métaphysique criticiste. Au point de vue général, le mal est non une simple privation, une limite, un moindre bien, mais un principe actif de désorganisation et d'injustice; le péché, cette forme particulière du mal, a le même caractère positif. Dans les Dialogues de la *Critique Religieuse,* le principal interlocuteur, dont on reconnaît facilement la voix, déclare qu'il est absurde de considérer le mal comme nécessaire pour faire valoir le bien, ainsi que l'ombre est nécessaire pour faire valoir la lumière, absurde de dire le mal relatif, en alléguant que tout fait est bon au moment où il se produit. La religion la moins raffinée et la morale la plus étroite sont pleines de force et de mérite, comparées à ces sophismes[1]. Une doctrine rationnelle du péché, rationnelle mais élevée au-dessus des platitudes du commun rationalisme, s'harmonise avec l'ordre de sentiments d'où la doctrine chrétienne de la chute est née[2]. Le péché a bien le double caractère que le christianisme lui attribue : il est originel, il est universel[3].

Dans la condamnation qui frappe le péché, il est nécessaire de séparer le jugement et la peine. La tradition d'une peine éternelle est « profondément répugnante à la croyance en la bonté divine »[4]. Mais elle n'est qu'une tradition. Une exégèse plus soucieuse du contexte que de tels passages isolés, dégage mieux la pensée de Jésus et la pensée de Paul, que ne l'ont dégagée la doctrine augustinienne, « la plus grande aberration peut-être

[1] *Critique Religieuse...* 2me année, avril 1880, p. 8.
[2] *Critique Religieuse...* 2me année, avril 1880, p. 9.
[3] *Critique Religieuse...* 2me année, avril 1880, p. 38.
[4] *Année Philosophique...* 1894, p. 40.

du sens moral dont on puisse accuser le dogmatisme »[1], et la doctrine thomiste qui ne marque aucun progrès sur la précédente. La peine peut demeurer réelle, tout en étant morale et logique. Le pécheur « est effacé du livre de vie »[2], la mort est son salaire, d'après l'apôtre des Gentils comme d'après son Maître[3]. Pour le problème de l'immortalité d'abord, ensuite pour le problème du péché, la raison et la foi concilient dans le conditionnalisme la justice divine et l'amour divin.

3. — LES ACTES DU CHRIST

Le criticisme a noté le rôle et l'importance des personnes représentatives ; le christianisme repose sur l'une de ces personnes, sur la personne du Christ. Le christianisme n'est pas spécifiquement constitué par la croyance à l'existence de Dieu, à la création du monde, à la chute de l'homme, à l'immortalité des êtres ; des religions autres et des philosophies contiennent de semblables affirmations. Le christianisme est, avant tout, la doctrine du Christ, la doctrine qui vient du Christ et la doctrine sur le Christ. La christologie est le centre du christianisme ; or c'est la christologie qui le plus fortement heurte l'ordinaire raison, c'est contre la christologie que la raison s'élève le plus ardemment.

La personne du Christ distingue le christianisme de toutes les autres formes religieuses ; par quoi se distingue-t-elle elle-même des autres personnes, nos semblables ?

Les bornes déjà posées enferment les recherches en

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*... p. 158.
[2] *Année Philosophique*... 1894, p. 41.
[3] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*... p. 157.

des limites assez étroites. Comme il n'y a pas de miracle, la personne du Christ est par cela même circonscrite dans les lignes de la simple humanité ; comme il n'y a pas de révélation, l'enseignement du Christ est par cela même compris dans les idées de la simple raison.

Renouvier se livre tour à tour à des recherches très spéciales dans sa *Philosophie analytique de l'histoire ;* hardiment il explore les domaines divers dont chacun, semble-t-il, réclame une compétence différente. Etudiant la doctrine de Jésus, le philosophe suit les exégètes sur leur difficile terrain, et expose la question toujours pendante de la critique des évangiles [1]. Il l'expose, il est vrai, en s'attachant aux pas de maîtres dont l'autorité a décru, comme Frédéric Strauss et Gustave d'Eichtal, en reprenant des opinions dont la vogue a pris fin, comme l'antagonisme statué par Baur entre le christianisme paulinien et le judéo-christianisme.

Les évangiles qui, dans le fond, nous donnent la tradition authentique sur les faits et les paroles de Jésus, ont été entourés de rêveries et de poésie. Matthieu plus que Marc, Luc plus que les deux autres synoptiques, Jean plus que les trois autres évangiles, accusent des additions de récits merveilleux, postérieurs aux récits primitifs. Ce mélange de la légende à l'histoire, dont la démarcation est parfois délicate, altère la pureté de toutes les sources. « L'exégèse de cette partie poétique des évangiles a toujours passé pour l'une des plus embarrassantes, et les contradictions des évangiles y sont sans remède. Il serait temps que de tous côtés on

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 349-359.
Année Philosophique... 1893, p. 1-11.

reconnût la question comme des plus simples et entièrement indifférente pour les réels problèmes et pour les croyances sérieuses de la religion [1]. »

On a le droit d'estimer que ce jugement, conséquence directe du rejet du surnaturel, perd sa portée, au point de vue critique, étant donnée sa dépendance du point de vue philosophique. Et les contradictions que Renouvier ne précise pas suffisamment, atteignent-elles les faits eux-mêmes ? Ne résident-elles pas dans des divergences secondaires, telles que, parfois, elles paraissent être les confirmations des actes rapportés par des voix indépendantes les unes des autres ? Evidemment, l'exégète qui entreprend de faire passer les pages de l'évangile au laminoir d'une théorie excluant toute dérogation à l'état habituel des choses et à leur habituelle succession, trouve devant lui maints obstacles ; et il trouve maintes impossibilités à opérer le partage entre le miracle et la réalité. Ce qui importe c'est de savoir si cette attitude première s'impose, si même elle est légitime.

Ce qui n'est pas légitime en tout cas, c'est de vouloir faire confirmer par les documents la théorie préconçue que l'on apporte dans leur examen, c'est, en l'espèce, quand on ne croit pas à la réalité du miracle, d'affirmer que Jésus n'a pas cru et n'a pas voulu accomplir des actions revêtant un caractère miraculeux. Renouvier observe que si Jésus avait effectué, par exemple, des guérisons de malades, dans des cas où son action morale était capable de modifier l'état physique et l'état mental des sujets, cela ne prouverait pas encore que Jésus

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 359.
Année Philosophique... 1893, p. 11.

eut agi avec le secours de l'action de Dieu ; en effet, les actes produits auraient pu l'être par des lois inconnues de la nature [1]. Certes tout est possible en théorie, tout et le miracle y compris. Si Dieu n'intervient pas, et si, cependant, un acte apparaît qui ne résulte d'aucune loi connue, il est bien évident qu'on peut attribuer cet acte à une loi inconnue. La question générale reste toujours posée. La question particulière est, ici, de savoir si Jésus a cru que les guérisons, ou les autres actions opérées, provenaient ou ne provenaient pas d'une influence directe et spéciale de Dieu.

Or la question ne soulève aucune hésitation, et les évangiles ne permettent aucun doute. Jésus a dit sans cesse et répété à tous — les exemples sont innombrables — qu'il agissait au nom de Dieu, que Dieu lui-même agissait par lui, que ses œuvres étaient les œuvres de Dieu. Jésus a donc pensé qu'il accomplissait des miracles, puisque, selon Renouvier aussi, le miracle est une action particulière de Dieu.

Le philosophe objecte que Jésus a formellement refusé aux Pharisiens un signe du ciel, légitimant son autorité et sa mission. Il remarque, avec justesse, que ce qui est demandé à Jésus c'est « un miracle bien clair, capable de s'imposer aux plus incrédules » [2]. Et la remarque est déjà une réponse à l'objection. Pas plus que Dieu ne veut se démontrer de manière irréfutable, Jésus ne veut s'imposer de manière indiscutable. Dieu en appelle à la liberté de ses créatures, Jésus en appelle à la liberté de ses auditeurs. Dans la création et

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*...t. II, p. 362.
Année Philosophique... 1893, p. 14.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 369.
Année Philosophique... 1893, p. 22.

dans la rédemption, la liberté est un don acquis à l'homme et inviolable. La mission morale et religieuse de Jésus répond à la règle que Renouvier a indiquée, à propos des rapports de la civilisation et du christianisme ; l'ascendant de Jésus s'exerce par persuasion, son autorité est toute spirituelle, sa maîtrise s'établit sur les seules âmes qui l'acceptent. Jésus n'ayant jamais voulu convaincre matériellement ceux qui ne consentaient pas à se laisser convaincre moralement et religieusement, devait refuser l'épreuve que lui proposaient les Pharisiens.

D'autant plus que l'issue de l'épreuve eut toujours été contestable. Le miracle est tel par sa cause, et la cause peut être cherchée ailleurs que dans la volonté de Dieu. Il eut toujours été possible d'attribuer à Béelzébul ce qui venait de Dieu, de tirer une objection de ce qui était une justification.

La recommandation du silence que Jésus adresse aux témoins de ses actes, se comprend de la même manière et n'établit pas mieux la pensée de Renouvier. D'après le philosophe, Jésus aurait craint d'être obsédé « par un plus grand nombre de malades sur l'état desquels il était et devait se sentir impuissant » [1]. En réalité, Jésus ne veut pas que « sa renommée de prophète et de guérisseur divin », induise en erreur les Juifs, les pousse à espérer en lui le Messie triomphant que leurs rêves attendent. Il est venu pour guérir les âmes plus que les corps, pour régner sur les cœurs non sur les nations, pour triompher mais par l'amour et non par la violence. Avant de prendre parti pour lui, il faut le connaître, le

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 373.
Année Philosophique... 1893, p. 25.

voir, discerner sa volonté et la loi qu'il impose. L'enthousiasme né à distance et sans réflexion, fondé sur des actes même surnaturels, ne serait qu'un danger s'il empêchait la décision éclairée et consciente.

« Comment, interroge Renouvier, le pouvoir de susciter des signes célestes aurait-il pu appartenir au Messie souffrant ? Cela est contradictoire »[1]. Cela serait contradictoire dans le seul cas où Jésus aurait affirmativement répondu aux Pharisiens, se serait manifesté par des prodiges indéniables pour établir sa gloire et sa puissance de dominateur terrestre. Cela n'est pas contradictoire si Jésus refuse de laisser croire qu'il est un roi du monde, si, pour remplir sa mission morale et religieuse, Jésus accepte d'être et veut être le Messie souffrant. « L'opposition entre l'idée que les Juifs se faisaient du Messie et celle à laquelle Jésus était lui-même parvenu, constituait pour sa mission tant qu'il vivait, une difficulté insurmontable. Nous nous expliquons ainsi la défense qu'il faisait à ses disciples de divulguer sa qualité de Messie »[2]. Nous nous expliquons aussi bien de la même manière l'attitude de Jésus devant ses adversaires et devant la foule, s'interdisant une manifestation de son pouvoir surhumain, se dérobant aux acclamations irraisonnées.

Renouvier tente de justifier Jésus en montrant que « Jésus ne s'attribuait pas le pouvoir d'intervenir directement dans les lois physiques, mais seulement, on peut l'admettre, le don de guérir, par une action morale

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 374. *Année Philosophique*... 1893, p. 26.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 374. *Année Philosophique*... 1893, p. 26.

exercée au nom de Dieu certaines maladies »[1]... La tentative est vaine. Intervenir « dans les lois » prête à la confusion ; c'est intervenir « au moyen des lois » dans le cours des choses, qu'il faut dire ; c'est l'action divine, spéciale quoique conforme aux lois, qui constitue le miracle. On peut conclure que Jésus s'est trompé en croyant à la possibilité d'une action semblable ; on ne peut pas soutenir que Jésus n'ait pas cru à cette possibilité. On peut, dans ce cas, craindre que Jésus ne mérite « une accusation que Mahomet lui-même n'a point méritée »[2] ; on ne peut pas donner des paroles des évangiles une traduction contraire à leur sens réel. La question qui prime les autres, qui inspire l'exégèse, l'histoire, la critique, est une question de philosophie : la question du surnaturel. Or elle peut être résolue autrement que Renouvier ne le pense, elle le doit, et Renouvier n'énumère que d'illusoires dangers.

Il va de soi que si Jésus n'a pas pu faire de miracles et n'a pas cru en faire, ses disciples se sont trompés quand ils lui en ont attribué ; ils ont dénaturé son œuvre en la revêtant d'un caractère autre que celui de la commune nature. Les disciples se sont si complètement trompés qu'il est difficile, pour dire le moins, de discerner le vrai sous l'imaginaire et la réalité sous la poésie. La démarcation est factice que propose le philosophe : « la distinction du miraculeux et du surnaturel est le fil qui doit nous guider dans l'intelligence de la personne morale de Jésus »[3]. Factice parce que le

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 375.
Année Philosophique... 1893. p. 27.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 375-376.
Année Philosophique... 1893, p. 28.
[3] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 375.
Année Philosophique... 1893, p. 27.

surnaturel et le miracle sont équivalents, sont tous deux la manifestation d'une volonté spéciale de Dieu, tous deux des actes que le jeu des lois ou l'activité des hommes n'auraient pas produits. Factice en particulier dans le procès présent. La séparation des actes de Jésus en guérisons matérielles et en exaucements spirituels, paraît plus facile à établir qu'elle ne l'est. Renouvier lui-même, qui veut exclure tout miracle opéré dans le monde visible et tangible, accorde néanmoins que Jésus a pu délivrer, par l'ascendant de sa personne, certains démoniaques, certains malades qui se croyaient possédés[1]. Est-ce là un fait miraculeux ou un fait surnaturel ? Le fait ne s'accomplit-il pas, en partie, dans le domaine matériel ? Une maladie quelconque, y compris une maladie nerveuse, affecte l'organisme sensible, et les rapports de l'esprit et du corps sont-ils donc si bien délimités, que l'on puisse, sans arbitraire, arrêter ici ou là l'influence d'une volonté plus puissante, il faudrait dire plus sainte, que les autres volontés ?

Les effets des volontés s'exerçant les unes sur les autres ont été constatés par les sciences, il y a quelques années, mais ces effets agissent depuis qu'il y a des hommes sur la terre. Ils semblent moins étranges parce que notre raison est familiarisée avec eux. Notre raison découvrira que l'empire de la volonté s'étend loin au-delà de ce qu'imaginent les plus audacieux, sur l'ensemble de la nature et sur la diversité de ses parties. Et tel fait deviendra peut-être admissible qui paraît aujourd'hui fabuleux. La connaissance des lois augmente merveilleusement le pouvoir de l'homme. Or

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 375.
Année Philosophique... 1893, p. 27.

Dieu connaît totalement les lois puisqu'il en est l'auteur.

D'une façon générale, où commence, dans l'univers, la matière et où finit l'esprit ? Où est l'être et où est la chose dont on puisse dire avec certitude : ici la conscience n'est plus ? La dernière monade de la hiérarchie universelle est encore une monade réelle ; la division de l'homme en entités séparées était une erreur, la division du monde en domaines fermés n'est pas une erreur moins grande.

4. — LA RÉDEMPTION

A côté des actes concrets, l'action générale du Christ a reçu, elle aussi, l'empreinte du travail de l'imagination, transfigurant et transposant les faits. Le sens de la vie et de la mission de Jésus n'a pas été seulement obscurci, il a été contredit par la tradition. Jésus se donne comme le Sauveur des hommes ; le Fils de l'Homme est venu sauver, il le répète en s'adressant tour à tour aux diverses catégories de ses auditeurs. Il parle aux individus, non à l'humanité en corps ; son salut, son pardon, ses promesses sont destinés à des personnes et non à une espèce ou à une race [1]. Le Christ n'est pas un doctrinaire du progrès social ; c'est aux individus, non aux États, qu'il montre la route de la vie [2].

Les termes qui traduisent les fonctions du Messie sont ceux de rédemption, de salut, de don de la vie pour le pardon. Ils s'entendent rationnellement dans le sens évangélique. Le mot propre exprimant le rachat,

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, page 419-420.
Année Philosophique... 1893, p. 72-73.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 394.
Année Philosophique... 1893, p. 47.

λύτρον, que Jésus emploie dans un passage caractéristique et qu'il n'y a pas lieu de contester [1], désigne la rançon du prisonnier. Il renferme deux idées, l'une essentielle : la libération, l'autre accessoire : le prix payé. Il y a un prix payé : la vie, il y a des hommes rachetés du péché, sauvés de la mort éternelle, conséquence du péché, rachetés et sauvés par le sacrifice. Mais ce sacrifice est leur sacrifice propre, celui qu'ils accomplissent en s'unissant au sacrifice du Christ, dans le sens admirablement expliqué par Paul et que la Sainte-Cène commémore. Jésus est leur modèle et leur donne l'exemple ; s'ils ont la foi dans le Christ crucifié, s'ils perdent leur vie présente, les satisfactions actuelles mêmes les plus grandes et les meilleures, le monde entier dit Jésus, ils gagneront la Vie, « la vie absolument parlant ou dans sa durée sans terme » [2].

Au lieu de cela, la théologie, dès les premiers siècles, fit de cette lutte contre le péché, de ce sacrifice de soi pour le progrès véritable et la véritable vie, une doctrine qui choque également la logique et la morale. Le Christ, l'innocent, devint la victime substituée à l'homme ou plutôt à l'humanité, la coupable [3]. A la place des individus pécheurs, on met le péché en soi, un péché commun et solidaire. On entendit que « le premier homme ayant péché par sa désobéissance à Dieu, Dieu a imputé la faute comme telle à ses descendants, et les a condamnés d'avance comme personnellement responsables et méritant punition ; ou encore, autre face de

[1] Matthieu XX, 28 ; Marc X, 45.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 380, 419. *Année Philosophique...* 1893, p. 32, 71-72.
[3] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 419. *Année philosophique...* 1893, p. 72.

cette doctrine, que, par l'effet d'une disposition divine, la nature humaine a été non seulement corrompue chez le premier homme, et en tout cas chez ses descendants, mais que ceux-ci naissent tous en l'état actuel de péché, avec des âmes coupables et condamnées. Il n'y a pas un mot sur l'une ni sur l'autre de ces manières de voir touchant le premier péché, dans les épîtres de Paul. On peut les y glisser à certains endroits, mais c'est seulement par suite des habitudes et des préventions du lecteur, imbu ou trop préoccupé de la doctrine de l'évêque d'Hippone [1] ».

A côté de ce sens « indigne et abominable », le sens légitime, qui prévaut dans les écrits du Nouveau Testament, lie le péché originel aux lois d'hérédité et de solidarité physique ou morale, à la loi de l'habitude. Ces lois font, en partie, dépendre les qualités et les actes, les vices et les vertus, la destinée des descendants de la destinée des ancêtres ; elles rendent le mal, dans ses diverses manifestations, non-seulement plus facile, mais inévitable ; quoique inévitable, le mal demeure cependant un acte essentiellement personnel [2].

La rédemption du pécheur par l'offrande d'une victime expiatoire, la substitution d'une victime à une autre victime pour apaiser la divinité, était non-seulement de tradition juive mais de tradition quasi-universelle. Les épîtres pauliniennes contiennent des traces indéniables de cette doctrine, mais elle y est moins appuyée, moins explicite que celle où n'apparaît pas la croyance à l'expiation par le sang. La difficulté la plus considé-

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 447.
Année Philosophique... 1894, p. 18.

[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 449.
Année Philosophique... 1894, p. 20.

rable que rencontre le christianisme, résulte de sa liaison avec ces théories que l'idée de justice rationnelle a combattues en Occident, et qu'en Orient le bouddhisme et l'islamisme ont amoindries. Mais rien ne prouve que Jésus ait partagé cette erreur. Sur ce point important, l'un des rares où l'enseignement des épîtres et l'enseignement des évangiles ne concorde pas pleinement, les affirmations du Maître permettent de rectifier les affirmations des disciples [1].

Jésus a regardé sa mort comme un sacrifice. Toutes ses déclarations autorisent la déclaration semblable de l'église primitive et des églises. Il a regardé ce sacrifice comme étant, pour les hommes, la voie du salut. Les documents contiennent, à ce sujet, des paroles qu'il faut admettre comme authentiques, si quelque chose en eux est authentique. Jésus a dit qu'il mourait pour les péchés des hommes et par leurs péchés ; les résultats de la critique et la certitude du croyant se rencontrent en ce point. Mais Jésus n'indique nullement qu'en acceptant de se sacrifier volontairement en faveur des hommes, ses frères, il se donne comme une victime expiatoire, immolée en vue de satisfaire la vindicte divine, à la colère du Père céleste [2].

Le dogme traditionnel se complèta plus tard, « quand on imagina de comparer le poids du péché de l'humanité corrompue, avec le poids de la victime qui avait pu être offerte pour l'expiation, et qu'on découvrit, en raisonnant sur ce problème, qu'il n'y avait qu'un homme absolument pur, et qui en outre fut Dieu, qui put être

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 452.
Année Philosophique... 1894, p. 23.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 452-453.
Année Philosophique... 1894, p. 23-24.

agréé par Dieu comme une victime de valeur infinie, capable de balancer la masse immense du péché, et d'éteindre la dette contractée envers la justice »[1].

Les objections du philosophe ne sauraient être écartées, ni leur portée méconnue, elles atteignent avec force l'interprétation rappelée. Moralement, la conscience proteste contre la punition subie pour le coupable par un innocent. Alors même que l'innocent voudrait porter le châtiment mérité par le coupable, la justice parfaite cesserait d'être parfaite, si elle consentait à frapper pour frapper. Le libre-penseur des Dialogues serait fondé à dire : « il est impossible d'absoudre le christianisme *in globo* de l'outrage fait à la justice humaine par cette façon de comprendre une prétendue justice de Dieu »[2]. Du côté de Dieu la substitution n'est pas compréhensible.

La substitution n'est pas compréhensible non plus du côté du Christ. Car, à côté de toutes les déclarations relevées et de tous les textes cités par Renouvier, par les dogmaticiens, il faut relever et citer les paroles mettant le pardon de Dieu dans l'étroite dépendance du repentir. Jésus innocent, Jésus qui aurait pu s'offrir comme victime expiatoire, n'aurait pourtant pas pu se repentir du mal qu'il n'avait point commis, n'aurait pas pu se repentir comme doit se repentir le pécheur et à sa place. En fait, Jésus non-seulement ne s'est pas repenti, mais il s'est toujours séparé des hommes quand il leur a prêché la repentance.

Enfin, du côté des hommes, la substitution n'est pas

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 453.
Année Philosophique... 1894, p. 24.
Introduction à la philosophie analytique... p. 786.

[2] *Critique Religieuse*... 2e année, avril 1880, p. 40-41.

davantage compréhensible. Si Jésus a payé à Dieu la dette humaine, l'humanité est quitte envers Dieu. Si Jésus a expié pour l'homme les péchés de l'homme, l'homme est désormais pur de ses péchés. Si Jésus a pris sur lui la punition, la souffrance et la mort à la place des hommes, les hommes n'ont plus à subir la punition, à passer par la souffrance ou à traverser la mort. S'il y a substitution, il faut qu'il y ait substitution, que ce que l'un a fait l'autre n'ait plus à le faire, que ce que l'un a enduré l'autre n'ait plus à l'endurer. Or il y a si peu substitution que la tautologie est une contre-vérité.

La source du christianisme n'est pas dans les déductions ou les inductions d'Athanase et d'Augustin, d'Anselme et de Thomas d'Aquin. On doit remonter le cours du fleuve, dépasser les affluents chargés d'éléments étrangers, aller jusqu'au Révélateur qui la fait jaillir. Et Jésus ne s'est jamais représenté — Renouvier a saisi plus nettement sa pensée que bon nombre de théologiens — comme le substitut de l'humanité vis-à-vis de Dieu. Il paraît pour vivre la vie que Dieu demandait à l'homme, que l'homme déchu ne savait ni ne pouvait vivre, et pour donner à l'homme, par le pardon accordé et par la force communiquée, le pouvoir de vivre cette vie ; il paraît pour réaliser la sainteté, raison de la création, idéal de la race des êtres « semblables à Dieu », et pour que, à son exemple et par son secours, les hommes se détournant du mal montent vers le bien ; il paraît pour vaincre le péché, tous les péchés qui courbaient sous leur poids les créatures terrestres, et pour que celles-ci trouvent dans sa communion la puissance de les dominer à leur tour. Il a vécu la vraie vie, il a réalisé la sainteté, il a triomphé du péché, non point à la place des hommes, mais en leur faveur, non pour

les dispenser de cette triple tâche mais pour leur permettre de l'accomplir. Uni à l'humanité par une solidarité réelle et volontaire, devenu l'un des membres de notre race, étant vraiment homme, il est l'homme dans lequel l'humanité atteint son but et réalise sa vocation, par lequel elle obtient le pardon pour ses péchés, et malgré ses impuissances la certitude du salut. Mais c'est à la condition de s'unir à lui, de s'approprier son œuvre, de marcher sur ses traces, de suivre son modèle, de se sanctifier près de lui qui est le saint, de lutter près de lui qui est le vainqueur, de vivre près de lui qui est la vie. Jésus n'est pas le substitut de l'humanité, mais il est son garant. Dans cet amour du Christ et dans ce sacrifice en faveur des hommes, dans ces relations personnelles du Christ avec les hommes et avec Dieu, des hommes avec Dieu et avec le Christ, il n'y a rien qu'une philosophie rationnelle puisse déclarer contraire à la logique ou contraire à la morale.

5. — LA PERSONNE DU CHRIST

Toutes les actions de Jésus et l'œuvre de toute sa vie sont subordonnées à la qualité de sa personne.

Renouvier soutient qu'en se faisant appeler le Fils de l'Homme et en se laissant appeler le Fils de Dieu, Jésus n'a prétendu à aucune dignité surhumaine. Le premier titre désigne « l'homme par excellence que Jéhovah a prédestiné à régner sur ses saints »; le deuxième désigne « une créature de prédilection divine »[1].

Le philosophe ne s'attache qu'au sens consacré dans les apocalypses de Daniel et d'Hénoch, où le terme est

[1] *Philosophie analytique de l'histoire...* t, II, p. 379.
Année Philosophique... 1893, p. 31.

bien usité, mais où la signification est autre. Jésus emploie la première appellation en s'attribuant des prérogatives qui dépassent singulièrement le cadre, la puissance, la gloire d'une existence humaine. Jésus n'est pas un fils d'homme, il est le Fils de l'Homme. C'est le nom sous lequel le Messie, attendu et vivant, cache et révèle, en même temps, sa messianité; une messianité morale, limitée volontairement et volontairement obscurcie, perceptible aux âmes qui croient, invisible aux cœurs qui rêvent de triomphes terrestres; une messianité qui prépare et qui préfigure la messianité complète et éclatante aux yeux de tous.

La raison du choix de ce nom, qui, à la fois, le signale et le voile, est la même qui poussait Jésus à refuser de donner « un signe évident », à se laisser proclamer « Roi ». Jésus est le Messie qui conduit dans le royaume des cieux, non dans les empires du monde, qui délivre du mal, non de la tyrannie des Romains. Il ne veut pas permettre l'erreur sur sa mission et sur sa personne.

Le second terme confirme le sens du premier. Le Fils de l'Homme, qui ne veut pas s'imposer, ni imposer le salut qu'il apporte, se sait et se sent le Fils de Dieu. Jésus accepte d'être appelé par le nom qui appartenait au Messie envoyé d'En-Haut. Le sens exclusif donné par l'article toujours employé, indique, de l'aveu à peu près unanime des exégètes, que Jésus a eu la conscience d'être le Fils de Dieu à un titre tout particulier. Cette filialité implique infiniment plus que Renouvier ne suppose, à moins que Jésus n'ait été un habile, ce que le philosophe nie, ou un illuminé, ce que le philosophe ne dit pas. Le Messie même que les Juifs attendaient et que les prophètes avaient prédit, pouvait être un fils de Dieu, mais Jésus établit entre le Père et lui un lien qui ne convient qu'à lui. Ici encore, Jésus se sert d'un nom

connu parmi le peuple ; en se l'attribuant, il fixe son sens nouveau, un sens plus riche et plus précis que celui de la tradition. Les mots ont une histoire et c'est les mal comprendre que de leur garder, en une époque autre, dans des circonstances imprévues, dans un milieu différent, la signification qu'ils ont eue ailleurs et auparavant.

Du reste, soit que tel terme l'affirme plus expressivement que tel autre, que telle croyance plus que telle autre l'implique nécessairement, l'impression générale qui se dégage des évangiles, et que Renouvier souligne, est que « Jésus s'est regardé comme une personne surnaturelle » [1]. Il y a, pour ce témoignage, concordance absolue entre les documents. Quelques théologiens ont voulu faire de Paul le vrai fondateur du christianisme, surtout le créateur de la christologie. L'erreur est formelle, juge le philosophe, « Jésus a cru de soi-même ce que Paul a cru de lui » [2].

Ce que Jésus a cru être l'a-t-il vraiment été ?

6. — LA RÉSURRECTION

Pour les disciples, la foi en Jésus devient la certitude, le Maître devient le Seigneur, après sa résurrection. Celle-ci est « le fondement de la foi et de l'espérance » [3], affirme Renouvier. Paul appuie toutes les autres croyances sur celle-là. La résurrection du Christ est le gage de l'immortalité des croyants, et l'absolue confiance de l'apôtre dans ce fait va croissant jusque « dans

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II. p. 376.
Année Philosophique... 1893, p. 28.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 376.
Année Philosophique... 1893, p. 28.
[3] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 464.
Année Philosophique... 1894, p. 34.

la dernière et la plus belle de ses lettres, écrite de sa prison de Rome et dont on comprend difficilement, en la lisant, que l'authenticité ait pu être contestée »[1]. Jésus qui entrevoyait son sacrifice, entrevoyait aussi sa gloire; il parle de sa résurrection aussi souvent qu'il parle de sa mort, il l'évoque et la prédit pour fortifier, pour éclairer ses fidèles[2].

Mais ceux-ci ont-ils bien compris ses paroles, et les ont-ils fidèlement transmises ? « Jésus a-t-il cru, comme le porte la formule évangélique, qu'il ressusciterait le troisième jour » ? A-t-il pensé que son corps reviendrait à la vie par un miracle physique ? Le corps naît, se forme, souffre et vieillit, se disperse ; venue de l'invisible, son évolution s'achève dans l'invisible. « Le mystère de la résurrection ne s'épaissit pas seulement, il tourne inutilement à l'absurde quand on se préoccupe de la restauration de ce pauvre corps qui n'a jamais eu rien à lui »[3]. Il faut laisser à l'imagination sincère et naïve des disciples, le tuteur dont leur foi n'a pu se passer.

Et il faut observer que Jésus n'a pas suggéré cette représentation inférieure. Il a cru à son existence future, s'en remettant, pour les moyens, à la toute-puissance de Dieu, annonçant que Dieu ressusciterait aussi les hommes, dont les corps cependant sont décomposés à jamais. Il a discerné en partie « la formation à nouveau » des mêmes personnes vivantes. L'annonce des « trois jours » semble bien provenir d'un dire réel conservé

[1] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 464-465. *Année Philosophique...* 1894, p. 35.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 376. *Année Philosophique...* 1893, p. 28.
[3] *Philosophie analytique de l'histoire...* t. II, p. 376. *Année Philosophique...* 1893, p. 28.

par la tradition ; mais le nombre déterminé est une image pour signifier l'indéterminé ; ici et là, des textes contiennent l'expression, « trois jours », comme un symbole d'une période inconnue.

Les idées de Paul éclairent les idées de Jésus. Jésus s'est sans doute, représenté, comme Paul, « la germination d'un corps glorieux, essence matérielle immortelle, digne du Messie, et évoluant surnaturellement, en vertu de l'action divine, au sein du corps de mort de la victime »[1]. Et de ce que l'apôtre ignore les circonstances physiques de la résurrection, on peut conclure que le Maître n'en avait pas parlé[2].

Ainsi la résurrection est un fait ; mais elle est un simple fait spirituel. Elle ressortit à l'ordre du surnaturel, non à l'ordre du miraculeux. On peut accepter ce que contient la tradition et qui est conforme au premier ordre ; on doit repousser ce qu'elle contient et qui est conforme au second. Renouvier est fidèle à sa théorie plus que sa théorie n'est fidèle à la logique.

En soi, la question de la résurrection du corps du Christ est indifférente. Le corps n'est pas la personnalité, il n'est que son organe ; il importe fort peu à la foi que la même personne soit revêtue de formes diverses et use d'organismes différents. L'essentiel c'est que, la personne, ayant traversé la mort, retrouve la vie, et c'est bien ce que le philosophe estime rationnel. Selon le renouviérisme le Christ est donc vivant.

Pourtant est-il contradictoire, ou vraiment absurde, d'accepter ce que le philosophe rejette, d'admettre que l'organisme matériel du Christ a pu être transformé au

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 389.
Année Philosophique... 1893, p. 42.
[2] *Critique Religieuse*... 2me année, avril 1880, p. 42.

lieu d'être dispersé ? On l'a vu : la matière n'est rien. La matière comprend toutes les monades serves, dont la conscience est insensible, en tout cas imperceptible, et dont usent les monades conscientes, les personnes, pour leurs usages particuliers, pour leurs relations réciproques. Et voici que, par un revirement inexpliqué, probablement parce qu'il est inexplicable, voici que cette matière devient une chose intangible, inaccessible, immuable. Dieu peut agir dans le domaine où règnent l'indépendance et la volonté, dans le domaine de l'esprit ; il est arrêté au seuil du domaine où les choses reçoivent passivement une empreinte et une direction, au seuil du domaine de la matière. Au demeurant cela ne va pas sans quelque difficulté. Renouvier déclare que l'action créatrice de Dieu se conçoit comme « une suscitation immédiate des êtres », que Jésus a dû se représenter la résurrection comme « la formation à nouveau des mêmes personnes vivantes »[1]. Les êtres et les personnes comportent une partie matérielle ; Dieu qui intervient pour « susciter » ou pour « former » le corps, ne peut-il intervenir pour le ranimer, pour le spiritualiser ? S'il n'est ni absurde ni contradictoire que Dieu crée la matière, comment serait-il ou contradictoire ou absurde que Dieu, en un cas donné, la transforme ? A quoi bon ruiner la matière comme chose en soi, pour la rétablir ensuite comme chose sacro-sainte ?

En un cas donné. La vie post-terrestre du Christ diffère en effet, pour le croyant, de la survivance générale des hommes ; la foi en la résurrection ne s'épuise pas dans la foi en l'immortalité. Renouvier identifie le

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*...t. II, p. 376-377.
Année Philosophique... 1893, p. 28.

sort du Christ et le sort des hommes devant la mort et après la mort. Il a noté, cependant, « l'importance extrême que la résurrection de Jésus, regardée comme un fait, prend dans la doctrine, et non pas seulement dans la simple croyance de Paul »[1]. Ce qui est vrai de Paul, est vrai des autres disciples. La résurrection est la seule base sur laquelle se réédifient toutes les espérances que les heures de Gethsémané et de Golgotha avaient obscurcies, sur laquelle l'église primitive et les églises successives s'appuient. Cette importance donnée à ce fait se comprend, s'il est, comme le prétend le christianisme, un fait unique, mais ne se comprend plus, s'il est, comme le prétend le renouviérisme, un fait universel. Si tous les chrétiens ressuscitent comme le Christ, pourquoi les disciples, les apôtres, les premiers chrétiens ont-ils cru en Christ à cause de sa résurrection ? Si tous les hommes ressuscitent comme le Christ, de la même manière, en vertu de la même loi, la résurrection n'ajoute rien à la personne du Christ, puisqu'elle n'ajoute rien à notre personne ; la personne du Christ est identique à l'une quelconque des personnes qui composent l'humanité. Et Renouvier a écrit : « Jésus s'est regardé comme une personne surnaturelle »[2], et il a admis ce caractère que Jésus revendique et que ses témoins lui confèrent.

Le philosophe était obligé, pour éviter de postuler un miracle, d'identifier le Christ et les hommes. Pour la même raison, il était obligé de nier les apparitions du Christ, sources de la foi en sa résurrection. « Jésus, explique-t-il, n'a pas pu croire qu'il reviendrait, on ne

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 463.
Année Philosophique... 1894, p. 34.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 376.
Année Philosophique... 1893, p. 28.

sait si c'est pour se montrer ou pour se cacher, promenant son corps ranimé et ses plaies bien ou mal fermées... »[1]. Jésus n'a pas pu croire cela, si le miracle est contradictoire ; mais, on ne peut que répéter la même réponse devant l'argument sans cesse répété, mais le miracle ne l'est pas. Quant à l'objection des « plaies bien ou mal fermées », de l'hésitation des disciples devant le Maître apparu, elle est un motif en faveur de la résurrection. Renouvier rappelle que le corps, celui du Christ comme tout autre corps, se désagrège et se disperse ; il ajoute qu'au sein de ce corps de mort se prépare « la germination d'un corps glorieux ». On cherche, en vérité, où est l'abîme qui sépare, dit-on, la résurrection au sens évangélique et la résurrection au sens philosophique. Ici la glorification laisse tomber l'organisme de la vie terrestre et un corps nouveau est créé ; là, l'organisme de la vie terrestre est transformé par la glorification, et de cette évolution surgit un corps nouveau. Est-ce un acte surnaturel de procéder à une création ; est-ce un acte miraculeux de procéder à une évolution? On saisit, une fois de plus, la vaine subtilité de la distinction entre le surnaturel et le miracle.

Précisément parce que le corps du ressuscité est en voie de transformation, certains récits lui attribuent un corps possédant des propriétés autres que celles du corps terrestre, certains récits lui conservent les mêmes propriétés ; tantôt les disciples reconnaissent leur Maître dès qu'il se présente à eux, tantôt, frappés d'étonnement, ils croient voir « un esprit ». La transformation est achevée, la glorification est complète, l'organisme éternel est créé à l'heure de l'Ascension.

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 389. *Année Philosophique*... 1893, p. 41.

Renouvier a placé le témoignage de Paul au-dessus du témoignage des évangélistes ; il a vanté « la grande supériorité de lumière et de bon sens, en un temps et dans un milieu pareils, chez le plus religieux des hommes, si l'on excepte Jésus lui-même » [1]. Paul, assure-t-on, considère les apparitions du Christ, toutes les apparitions, comme des visions. C'est ainsi que lui-même a vu le Seigneur. Le philosophe souligne le caractère mental des phénomènes merveilleux rapportés par l'apôtre ; il le loue sans réserve de croire à la résurrection de Jésus, seulement pour des motifs valables, par exemple « d'après le témoignage de plus de cinq cents frères ». Or ce témoignage se rapporte précisément à une apparition objective que plus de cinq cents témoins ont constatée. Plusieurs vivent encore au moment où l'apôtre écrit. Le renseignement est si caractéristique qu'il trouve quelque créance même chez les théologiens moins positifs que les philosophes [2]. Mais si, avec Renouvier, on accorde une importance réelle à ce témoignage, la réalité des apparitions objectives est établie.

Peut-on concevoir, en effet, que cinq cents personnes à la fois soient chacune saisie, au même instant, par une vision particulière à chacune, que cinq cents visions concordent assez parfaitement pour se fondre en une vision unique... Cette multiplicité étonnante de visions, leur production au même moment, leur identité sur tous les points constituent un miracle autrement difficile à comprendre que l'apparition objective mentionnée par Paul, à la suite d'autres apparitions également objecti-

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 369. *Année Philosophique*... 1893, p. 21.

[2] O. Pfleiderer : *das Urchristenthum*... p. 11.

ves. Pour éviter le miracle on risque de tomber dans l'irrationnel.

7. — LA PRÉEXISTENCE

Le Christ que la foi fait vivre après la mort, elle le fait vivre aussi avant la vie terrestre. Et la tradition, quelle que soit la valeur ou la non-valeur dont on l'affecte, s'autorise de Jésus. La préexistence n'est pas une explication donnée par un disciple, elle est une croyance du Maître. Comme il a cru à sa résurrection, Jésus « a pu croire à sa préexistence d'ordre divin » [1]. Les apôtres ont évidemment admis ce que leur Maître avait dévoilé. La philosophie messianique de Paul et l'espérance chrétienne universaliste « se figuraient le Messie siégeant à la droite de Dieu, préexistant, par conséquent, à tous les siècles du développement humain » [2].

Renouvier décrète qu'il y aurait une trop grande naïveté, à prendre pour un fait réel le symbole de la préexistence. Et, tel que l'expose le philosophe, le fait est inacceptable. Jésus, un avec le Père, consubstantiel, selon le terme du dogme, abandonne sa divinité, vient du ciel sur la terre, vit une existence opposée à la première, avec d'autres facultés, tout en demeurant le même dans son moi. Mais la thèse se présente-t-elle comme la présentent la *Critique Philosophique* [3] et le *Personnalisme* [4] ?

La consubstantialité de Dieu et du Christ ne se trouve nulle part dans le Nouveau Testament, ni dans les

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 376.
Année Philosophique... 1893, p. 28.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 441.
Année Philosophique... 1894, p. 12.
[3] *Critique Philosophique*... 1878, t. II, p. 313.
[4] *Le Personnalisme*.. p. 224.

paroles de Jésus que les évangiles mentionnent, ni dans les théories des disciples que les épîtres renferment. Le renoncement absolu de Jésus à son moi total, au moment où il passe de la première forme à la deuxième forme de sa vie, l'abandon intégral de tout ce qui constitue sa nature divine, équivaudrait à une disparition. Jésus ne s'abaisserait pas, ne se diminuerait pas, il se supprimerait ; il n'y aurait pas incarnation, il y aurait suicide.

De plus, l'oubli de la préexistence romprait le lien qui unit les deux phases de la vie et les deux aspects de la personne de Jésus. Si Jésus ne se souvient plus, il n'est plus lui-même, il n'est plus le même. Il est incompréhensible qu'il accomplisse, quand il est être humain, ce qu'il a résolu de faire, quand il était être divin, et que cependant l'être humain ignore ce qu'il a été, ce qu'il a voulu, et pourquoi il est. L'hiatus qui sépare les deux existences sépare aussi les deux personnes ; la valeur morale de l'œuvre de Jésus et de sa personne est singulièrement ébranlée.

Jésus se souvient. Il y a eu une heure, dans sa vie terrestre, où il a recouvré la plénitude et la lumière de sa conscience, où il s'est possédé, dans son identité profonde, par la mémoire de ce qu'il a été et de ce qu'il a voulu. Il a appris à ceux qu'il aimait que sa connaissance, sa révélation, sa personne, avaient eu une autre origine que les connaissances, les révélations, les personnes terrestres.

Jésus se souvient. Car l'abandon de la vie divine n'est pas pour lui l'abandon de tout ce qu'il est. Renouvier a fait de Dieu le premier des êtres. Entre Dieu, le premier des êtres, entre l'être qui se tient le plus près de lui, le Christ, d'une part, et, d'autre part, les hommes, il n'y a pas de différence de nature, mais seulement de

degré. Pour le Christ, s'abaisser dans la hiérarchie des êtres, devenir moins semblable à Dieu et plus semblable à l'homme, cesser d'être un être divin pour devenir un être humain, ce n'est pas s'anéantir jusqu'à être un pur o, pour recommencer ensuite une évolution partant du o. C'est décroître quant au nombre des facultés, des puissances, des savoirs, décroître quant à l'amplitude et à la clarté de ces savoirs, de ces puissances, de ces facultés, mais c'est garder assez de ces facultés, assez de ces puissances, assez de ces savoirs, pour que, comparant Dieu à l'homme, il soit vrai de dire avec le philosophe : Dieu est le premier des êtres, pour que, comparant l'homme à Dieu, il soit vrai de dire avec l'écrivain biblique : l'homme est semblable à Dieu.

Il demeure encore possible d'assimiler à une fable mythologique le dogme chrétien. Mais il suffit au croyant que ce dogme ne soit point contradictoire, et, formulé comme il l'est ici, il n'implique pas contradiction ; il suffit que ce dogme ne se heurte pas à une impossibilité morale, et il n'en comporte aucune ; il suffit que ce dogme ne contredise pas les faits, et pourrait-on citer un fait qu'il contredise ?

La preuve de la légitimité du dogme est fournie par Renouvier lui-même. Ce que la critique du philosophe repousse et ruine, c'est la christologie du symbole *Quicumque*, ce n'est pas la christologie de l'évangile. Les *Principes de la nature,* la *Nouvelle Monadologie,* le *Personnalisme* fondent la foi en la préexistence. Que sont, dans la théorie des trois mondes, les êtres du monde présent, sinon précisément les êtres mêmes du monde primitif ; sinon des êtres qui ont préexisté dans la création juste et harmonique, libres, puissants, moraux, et qui, maintenant, moins moraux, moins puissants, moins libres, vivent une autre vie au sein d'une

création autre ? Selon le renouviérisme, la préexistence d'une personne peut donc être rationnellement conçue et admise rationnellement. Si la préexistence de tous les fils des hommes est une insuffisante explication dans le problème du mal, il n'en reste pas moins que la préexistence apparaissait au philosophe comme une induction permise. Donc, dans le problème christologique, la préexistence du Fils de l'homme participe à ce caractère, et, contre la critique de Renouvier, la métaphysique de Renouvier justifie le dogme chrétien.

8. — LA NAISSANCE SURNATURELLE

Plus encore que la préexistence, la naissance surnaturelle est, pour le philosophe, « une doctrine du genre des métamorphoses et de la magie »[1]. Elle partage le vice logique de la croyance à la trinité[2], et elle est loin d'être autorisée par l'ensemble des premiers témoignages apostoliques, puisque saint Paul ne l'a pas connue[3]. La génération métaphysique du Verbe avait déjà noyé le christianisme dans les contradictions que l'on ne résolvait pas en les appelant des mystères ; la génération humaine de ce Verbe accentua la perturbation, jetée par la spéculation platonicienne dans les croyances mosaïques[4].

Renouvier a plusieurs raisons *à priori* de juger ainsi. Il repousse le miracle ; la naissance surnaturelle en

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 433.
Année Philosophique... 1894, p. 3.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 497.
Histoire et solution des problèmes métaphysiques... 153.
[3] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 433.
Année Philosophique... 1894, p. 3.
[4] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 483.
Année Philosophique... 1894, p. 54.
Histoire et solution des problèmes métaphysiques... p. 152.

appelant au miracle est, par cela même, condamnée. Il nie la préexistence ; logiquement, quand on n'accepte pas la préexistence, la naissance surnaturelle devient inutile.

Si, au contraire, on admet la préexistence personnelle, inévitablement, et quel que soit son mode, une pareille naissance devient nécessaire. Voilà pourquoi il n'est pas exact de dire que Paul a ignoré la croyance primitive. On ne saurait nier que l'apôtre ne conçoive le Christ comme préexistant ; comment, par suite, pourrait-il ne pas recourir à la naissance surnaturelle, puisqu'il enseigne la venue, sur la terre, du Fils de Dieu ! Silence et ignorance ne sont point des synonymes. Les affirmations les plus caractéristiques de son système présupposent toujours la naissance surnaturelle qu'il ne nomme pas.

Comparer cette naissance avec la génération métaphysique du Verbe, l'envisager au point de vue de la trinité, c'est charger celle-là des contradictions de celles-ci, mais à tort. Celles-ci, on le verra, violent le principe cardinal de la raison, celle-là lui est indifférente.

Le principe du nombre oblige à poser un commencement pour l'humanité. Peu importe le comment du devenir de notre race ; elle n'était pas et elle est née. En tout cas, les premiers êtres ne sont pas issus d'un père et d'une mère humains ; sans cela ils n'auraient pas été les premiers ; étant les premiers ils inaugurent la race et n'en reçoivent rien. Des êtres humains ayant existé sans le concours d'ascendants créateurs, un autre être humain a pu surgir de pareille manière ; ce qui a été peut être de nouveau. Si la création des premiers êtres n'est pas contradictoire, et elle ne l'est pas, l'apparition d'un être surgi en dehors de la série naturelle ne l'est pas davantage.

Les moyens de l'incarnation échappent à notre connaissance, mais la formation d'un être naturel présente également un insondable mystère. Et ici encore, Renouvier, se réfutant lui-même, projette quelques rayons dans cette obscurité. L'une des objections opposées à la doctrine des trois mondes, est de méconnaître l'importance du facteur paternel dans la génération terrestre. Les germes des êtres primitifs se transmettent par séries, d'ovule en ovule, et viennent au jour quand leur évolution rencontre les circonstances inconnues favorables à leur éclosion. Ces germes sont impondérables et inaltérables, soustraits aux actions mécanique et chimique, vivants au milieu des embrasements de la nébuleuse. Les individus potentiels qui ont, pour un temps, cessé d'être, seront appelés à être de nouveau. Il y a là une indication utile pour imaginer le comment de l'incarnation. Ce que le philosophe croyait possible quand il s'agissait de tous les êtres, est-il impossible quand il s'agit d'un être seul ? Et si l'incarnation des hommes, exilés loin du monde supra-terrestre, n'est pas une absurdité, pourquoi serait-ce une absurdité d'admettre l'incarnation du Christ quittant volontairement le ciel ?

9. — LA TRINITÉ

Le défaut constant de la critique renouviériste relative à la personne du Christ, est de considérer le Christ selon la conception trinitaire. Et quoique cette conception soit celle des symboles de Nicée, de Constantinople, de Chalcédoine, celle du Moyen-Age, celle d'une grande partie des croyants modernes, elle n'est pas la seule conception, elle n'est ni la conception évangélique, ni la conception rationnelle.

Les arguments qui n'atteignent pas la christologie

bien comprise, portent tous contre la trinité. La trinité est une greffe étrangère insérée dans le tronc évangélique. « La théorie religieuse des hypostases et ses différentes formes sont étrangères aux juifs palestiniens antérieurs à l'ère chrétienne. Cette théorie est d'origine judéo-alexandrine, et la métaphysique des hypostases elle-même est, dans le néoplatonisme alexandrin, d'origine purement grecque et platonicienne »[1]. Philon emprunte à Platon les traits essentiels que reprendront les Pères de l'Église[2]. Il ne faut pas un grand effort pour découvrir l'analogie qui rapproche du Dieu platonicien, père des idées et premier principe, le Dieu chrétien, père du Fils et source de l'Esprit.

La philosophie paulinienne, remarque Renouvier, « encore toute messianique et consacrée aux questions morales du péché, de la rédemption, de la grâce et de la résurrection en Christ »[3], s'est gardée des spéculations hypostatiques. L'épître aux Hébreux, l'évangile de Jean ouvrirent la voie à ce danger. Toutefois, ce n'est pas seulement dans les épîtres pauliniennes, comme l'indique le philosophe[4], c'est dans le Nouveau Testament tout entier, que se trouve explicitement exprimée la subordination du Christ, du Christ préexistant ou glorifié, à Dieu, que se trouve donc la première protestation contre les erreurs de la consubstantialité et de l'égalité, qui seront proclamées quelques siècles plus tard. Aussi expressément qu'ils affirment le caractère surnaturel du Christ, les témoins et les disciples affir-

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 289.
[2] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*... p. 130-131.
[3] *Dilemmes de la métaphysique pure*... p. 30.
[4] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. II, p. 435, 437.
Année Philosophique... 1894, p. 5, 8.

ment l'inégalité formelle entre le Christ et Dieu. Le Dieu que le Christ enseigne à prier, le Dieu qu'il prie lui-même, demeure Dieu pour le Christ.

Dans le dogme trinitaire, le Christ possède, au contraire, les mêmes prérogatives que Dieu, avec le même degré d'intensité et de perfection dans chacun des attributs. Le Christ est éternel comme Dieu quoiqu'il soit son Fils, ce qui signifie sans doute, et conformément aux Écritures, qu'il a été créé par lui, à moins que cela ne signifie rien. Il est un avec lui, non pas moralement, mais ontologiquement, et cependant il est distinct de lui et existant par soi, si bien que le Christ peut mourir sans que Dieu soit atteint en son immutabilité. L'Esprit est un troisième être, de tout point égal aux deux premiers, inséparable d'eux quoique personnel, sans que l'on puisse définir le caractère et les fonctions propres qui concourent à former sa personnalité[1].

C'est là un mystère, assurent les défenseurs de la tradition. Le mystère n'est pas le nom qui convient à cela, riposte le philosophe, cela c'est le pur inintelligible[2], c'est le contradictoire évident[3], c'est la thèse systématiquement irrationnelle[4]. Le nom de « personne » a beau être donné aux trois termes de la trinité, la chose contredit le nom[5]. Chaque terme est contradictoire en lui-même, et l'équation qui résume le dogme : $1 = 3$, $3 = 1$, résume aussi l'impossible.

Sous peine donc de le voir entraîner avec lui dans l'incompréhensible, les croyances dont on veut le rendre solidaire, il faut rejeter le dogme de la trinité. Or, on

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*... p. 154-155.
[2] *Dilemmes de la métaphysique pure*... p. 204.
[3] *Critique Philosophique*... 1878, t. II, p. 313.
[4] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*... p. 155.
[5] *Nouvelle Monadologie*... p. 361.

peut garder le monothéisme sauf, respecter le principe de contradiction, demeurer dans le rationnel, et malgré cela, et à cause de cela revendiquer pour le Christ la divinité. La divinité du Christ se définit alors « non comme l'identité avec Dieu par consubstantiation, mais comme la participation aux attributs, ou sous quelque mode du genre de ceux dont le prophétisme juif s'était servi pour se représenter la personne du Messie dans le plan du monde, dès son origine (à la droite de Dieu, en termes symboliques usités) » [1]. Cette doctrine est celle qu'une exégèse affranchie des préjugés traditionnels et philosophiques, trouve dans les évangiles et dans les épîtres. « Cette doctrine, déclare Renouvier, est logiquement défendable [2]. »

III. — SON AVENIR

Le christianisme est une religion, non une philosophie. En tant que religion, il suppose une tradition et une révélation, lesquelles, par nature, demeurent fixes. Il suppose aussi une conception théologique et une conception morale, systématisant cette tradition et cette révélation, et susceptibles de variation, de développement, de perfectionnement. Le philosophe qui envisage seulement la doctrine fondée sur la foi, non la foi en son essence, peut parler de christianisme progressif.

Le progrès premier et, pourrait-on dire, le progrès

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*... p. 154.
[2] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*... p. 154.

seul exigible du christianisme, consisterait à répudier les additions irrationnelles ajoutées aux croyances évangéliques par la métaphysique des Pères de l'Eglise sanctionnée dans les formules des conciles. Renouvier énumère les thèses successives qu'il juge injustifiées, et dont l'abandon, sans être un appauvrissement pour la foi, serait pour la raison une victoire[1].

1. La théologie des hypostases qui, venue de la métaphysique réaliste, tend à faire passer de l'idée de création à l'idée d'émanation.

Il a été reconnu déjà que cette théologie de l'être en soi, de l'unité indivisible dans la diversité distincte, de la personnalité concrète dans l'abstraite consubstantialité est une doctrine parasite; elle est montée dans le sol de la tradition mais ses racines ne sont point dans l'évangile.

2. La contradiction entre l'absoluité de Dieu et sa relativité comme créateur du monde, entre ses attributs infinis et la réalité.

L'anthropomorphisme réel et conséquent a paru la conception vraiment logique, seule compréhensible de la personne divine. La contradiction que rappelle Renouvier, comme toute autre contradiction, ne saurait dominer la pensée religieuse.

3. Le mystère entendu comme une vérité non révélée, et qui ne doit pas être révélée, mais qu'il faut croire.

Une religion dont la méthode est le libre examen, non-seulement cède à cette exigence mais l'impose elle-même. Cependant l'accord avec le néocriticisme varie; la qualification péjorative de mystère est appliquée à certaines doctrines, nettement définies, qu'il est possi-

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. IV, p. 754-755.

ble d'entendre sans contradiction ; l'accord s'est produit à propos de la trinité et s'est rompu à propos de la préexistence.

4. Le péché originel défini comme une désobéissance à la simple volonté de Dieu, sans intervention de la loi morale et sans violation de cette loi.

Il est facile de faire du péché originel, comme le veut Renouvier, une transgression de la loi morale, et de lui garder, comme le rapporte l'écrivain biblique, le caractère d'une désobéissance à la volonté de Dieu. Il est facile et il est nécessaire d'unir ces deux aspects. D'une part, si l'on admet l'existence de Dieu, on admet aussi que la volonté de Dieu ne saurait pas ne pas être conforme à la loi morale; d'autre part, la loi morale n'est pas indépendante de Dieu ; Dieu est l'auteur, Dieu est l'acteur de la loi morale ; l'ordre de la loi morale est l'ordre même de Dieu. Somme toute, la manière de se représenter le péché originel est secondaire, et elle peut différer sans désunir ; le christianisme et le néocriticisme croient tous deux à la réalité du péché originel, au fait de la chute corruptrice, et cela est autrement important.

5. La condamnation des humains à une peine éternelle, avant qu'ils se soient déterminés personnellement.

La conscience et l'évangile tiennent le même langage que la raison. Les textes indiquent un jugement pour chacun selon ses œuvres ; ils permettent, en outre, de conclure que la condamnation éternelle du méchant est l'éternelle séparation d'avec Dieu, c'est-à-dire l'anéantissement loin du Vivant qui est la source de la vie. La justice de Dieu ne s'exerce pas aux dépens de l'amour, l'amour de Dieu ne se réalise pas en dépit de la justice.

6. La notion du sacrifice dans le sens de substitution.

L'explication apportée précédemment donne au sacri-

fice du Christ le sens d'un acte de solidarité morale, de charité infinie, et laisse à la scolastique le sens que la scolastique a consacré.

7. L'institution de rites ayant une vertu occulte, le magistère divin conféré à des hommes, le droit de ces hommes de commander aux consciences.

Opus operatum et infaillibilité n'ont rien de spécifiquement chrétien, tout au contraire. Ils dominent une partie du christianisme, mais c'est malgré les affirmations opposées des disciples et des apôtres du Christ, malgré l'enseignement du Christ lui-même. Le renouviérisme répète la protestation qu'une autre partie du christianisme, il y a des siècles, a fait retentir.

La similitude des doctrines n'est que superficielle quand elle se résume dans le rejet de certaines erreurs. Un accord négatif ne suffit pas à fonder une parenté réelle. Obligé, devant certaines croyances, de formuler un *non possum*, le penseur est obligé, s'il prend au sérieux les réalités morales, d'aboutir à certaines affirmations. Celles-ci rapprochent étroitement le christianisme et la philosophie, et, à ce point de vue positif, la philosophie s'appelle « philosophie du christianisme. »

« La philosophie du christianisme, dit Renouvier, si nous la prenons renfermée dans sa substance, pose les six points suivants :

1. Dieu un et doué de personnalité, créateur du monde de rien ; 2. le monde créé bon ; 3. l'homme pécheur, violateur de la loi ; 4. la nature corrompue par l'effet de la chute originelle ; 5. l'humanité rendue par le péché incapable de justice ; 6. la promesse de la réintégration de l'humanité dans le bien » [1].

[1] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. IV, p. 756.

Ailleurs le philosophe donne une liste analogue dont les points complémentaires portent sur le fait de la réintégration. « Les grandes lignes de la philosophie chrétienne s'appellent la personne de Dieu, la création du monde, la liberté de l'homme, sa chute, la corruption de la nature par le péché, la résurrection, le jugement et le salut »[1].

Ces bases fondamentales offrent à la spéculation une ferme et sûre assise ; elles l'offrent pareillement à la foi ; c'est une vraie religion que la doctrine dont Renouvier énumère les thèses capitales. On peut la trouver incomplète, et elle l'est. On peut, ainsi qu'il a été fait, l'enrichir d'une autre thèse religieuse essentielle, la thèse du surnaturel logiquement compris, de l'action divine s'exerçant, conformément aux lois établies, dans les différents domaines de l'être et de la vie. On peut tirer de cette thèse fertile ses multiples conséquences : la christologie transposée, la révélation possible, la prière exaucée. Il n'en est pas moins vrai que le renouviérisme, à force de logique, a rejoint les postulats primordiaux de la foi.

Le philosophe est conscient de cette harmonie. Il conclut l'exposé de sa *Nouvelle Monadologie* en constatant que « la philosophie de cette monadologie et la philosophie chrétienne ont les mêmes fondements d'ordre rationnel »[2]. « Une logique que rien n'arrête est la raison même »[3], avait-il écrit au commencement de son œuvre ; il a suivi ce principe, obéi à cette maxime, même quand il fallait rectifier les thèses anciennes, et déplacer les bornes posées auparavant.

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 534.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 534.
[3] *Premier Essai*... 1re édit., p. XII ; 2me édit., t. I, p. XVII.

Ayant expérimenté la souplesse et la force, la simplicité et la vérité de sa méthode, Renouvier la croit destinée à élucider, dans l'avenir, les questions qui divisent les esprits. « Le principe de contradiction appliqué dans sa rigueur et dans toute sa portée, le principe de relativité, la méthode phénoméniste alliée avec la croyance aux lois intellectuelles et aux lois morales qui régissent le monde... pourraient être pour la philosophie chrétienne une voie d'affranchissement »[1]. Il faut reconnaître que la théologie, qui est toujours une philosophie de la religion, et la philosophie, qui est souvent une religion naturelle, ne sauraient pas user de méthodes différentes pour saisir la vérité divine ou la vérité humaine, c'est-à-dire la même vérité dans sa richesse insoupçonnée. Et comme se contredire c'est cesser de penser justement, cesser de chercher valablement, éviter de se contredire est la grande règle pratique et le principe de contradiction est le grand principe théorique.

Si la théologie de l'avenir se tenait résolument dans cette voie, renonçant à maintenir des traditions antirationnelles, si la philosophie de l'avenir s'avançait résolument dans cette voie, renonçant à opposer des partipris injustifiés, « le vieux problème de la conciliation de la raison et de la foi, cesserait définitivement d'être débattu, non plus par lassitude, mais parce que l'unique motif qu'il avait de se poser, c'est que ses termes étaient contradictoires. Et il n'y aurait plus contradiction »[2].

[1] *Nouvelle Monadologie*... p. 535.
[2] *Nouvelle Monadologie*... p. 535.

CONCLUSION

Une évolution s'est produite, une révolution même, a-t-il été dit, dans la pensée du philosophe. Après avoir essayé de l'indiquer dans les diverses questions examinées et dans les divers degrés parcourus, il convient d'exprimer l'admiration que l'on éprouve à suivre le déploiement d'une pensée, faite de rectitude et d'intégrité ; il convient d'ajouter que, dans notre époque où tend à s'établir un divorce entre la foi religieuse et le savoir expérimental, c'est un noble exemple que laisse l'honnête homme intellectuel qui s'appela Charles Renouvier. Dans les ouvrages successifs que sa main signe, sous les idées renouvelées que porte son cerveau, derrière les polémiques, les questions, les conclusions, on trouve une conscience qui erre, qui cherche la vérité, qui la découvre ; une conscience qui, partie du scepticisme avéré, traverse une sorte de conversion rationnelle, et aboutit à un théisme positif.

Renouvier n'a pas réclamé pour son théisme, il n'a pas voulu qu'on lui attribua « les qualités d'une religion ». Sa philosophie est la raison même, la raison toute simple et toute immense, analysée dans ses profondeurs, synthétisée dans ses conquêtes. « Une reli-

gion, explique-t-il, demande autre chose. Une religion a besoin pour les vérités qu'elle annonce, d'une tradition et d'une révélation. Le christianisme, qui parallèlement aux principes de la civilisation rationnelle et de la philosophie, héritage de l'hellénisme, gouverne en grande partie l'âme des nations occidentales, beaucoup moins éloignées que les autres de la connaissance de la loi morale, le christianisme recourt à la grâce de Dieu pour suppléer à la justice dont il déclare l'homme incapable par soi. Il y a là un domaine de mystère et de foi, auquel la philosophie doit rester étrangère »[1].

Mais entrer dans ce domaine est essentiellement légitime. La philosophie peut être prolongée ; elle doit l'être même, à condition que les principes directeurs de toute investigation rationnelle ne soient ni contredits, ni oubliés.

« L'humanité en corps réclame une vérité morale rendue sensible aux âmes, des lois civiles justifiées, une sanction suprême donnée aux règles de la vie... Ce que ressentent tant de penseurs qui ont le sentiment des besoins moraux de l'âme humaine, c'est que le monde souffre du manque de foi *en une vérité transcendante* »[2].

A côté des différences qu'indique Renouvier pour distinguer la philosophie et la religion, il y a cette autre différence que l'homme tout entier, esprit, conscience, cœur, est pénétré par la vérité religieuse, tandis que la prise de possession par la vérité philosophique est moins absolue ; on possède celle-ci et celle-là vous possède ; le philosophe se garde, le croyant se donne.

[1] *Le Personnalisme*... p. 223.
[2] *Philosophie analytique de l'histoire*... t. IV, p. 471-472. Les mots soulignés le sont par Renouvier.

Renouvier est demeuré philosophe. Il a pensé, plus qu'il n'a vécu, les vérités religieuses de son système. Il y a, par exemple, peu de dogmatiques qui aient traduit avec autant de force que les *Principes de la nature*, la *Nouvelle Monadologie*, le *Personnalisme*, la portée du péché, l'étendue indéfinie de ses conséquences. Mais le mal, fait à propos duquel le penseur construit la théorie des trois mondes, le mal est un fait extérieur à lui et qui n'oppresse pas son cœur. Membre de l'humanité mauvaise et responsable, il ne paraît pas avoir souffert de sa propre culpabilité, avoir lutté pour s'affranchir. Peut-être est-ce là surtout la vraie raison qui l'empêche de sentir l'impuissance humaine, qui le laisse muet au lieu de le faire crier vers Dieu, vers son Dieu, le besoin du secours, qui explique l'isolement de ce Dieu loin de l'homme, la solitude de l'homme loin de ce Dieu, qui motive l'insuffisance du rôle laissé à l'action actuelle de Dieu dans la marche du monde et dans la vie des créatures.

Quand, de sa haute contemplation, le philosophe descend dans les réalités journalières, c'est pour la collectivité qu'il agit, bien plus que pour lui-même. La « campagne pour l'inscription protestante » est menée, moins parce que Renouvier a trouvé, dans une église, l'adaptation individuelle et la traduction sociale des choses invisibles et seules vraies, parce que, dans un culte, il a reconnu l'adoration qui montait, spontanée, de son âme, mais principalement, pour que les cœurs hésitants devant l'asservissement du romanisme, et croyants cependant, s'élèvent vers la foi plus éclairée, vers la liberté de conscience plus digne. Dans les *Derniers Entretiens*, dans le suprême examen de ce qu'il a voulu, de ce qu'il a rêvé, de ce qu'il a fait, Renouvier montre moins de satisfaction d'avoir fixé sa

croyance, que de déception d'avoir échoué dans son projet de rallier les libres penseurs[1]. La déception est telle que l'auteur du *Personnalisme* se demande si, les circonstances étant ce qu'elles sont, sa philosophie ne pourrait pas devenir « une religion laïque, une religion d'intellectuels »[2]. D'autres fois, au contraire, abordant de nouveau les points essentiels de la théologie, il sent que quelque chose manque à sa métaphysique, il s'excuse « de la pauvreté de ses paroles sur ces grands et terribles sujets dont il se sent accablé »[3].

Cela ne jette pas une ombre sur la sincérité, cela ne diminue pas d'un degré la fidélité de son adhésion au protestantisme. Jusqu'à la fin de son existence, il a maintenu son nom sur le registre électoral de l'église de Perpignan, se déclarant « heureux et honoré de cette charge »[4]. Avant de mourir il demande au pasteur de la paroisse de présider ses funérailles. Cela montre seulement que la croyance philosophique est une simple conviction, tandis que la croyance religieuse est aussi une vie.

D'ailleurs, ce qui importe dans la philosophie de Charles Renouvier, ce n'est point l'homme, malgré sa figure très pure de chercheur, ce ne sont pas les hésitations et les décisions, encore que celles-ci soient rigoureuses et celles-là instructives, les unes et les autres éminemment suggestives, ce ne sont pas même les résultats, quoiqu'ils soient les plus nets et les plus

[1] *Derniers Entretiens*... p. 102-104.
[2] *Derniers Entretiens*... p. 105.
[3] *Lettre inédite* de Charles Renouvier adressée à M. le professeur H. Bois. — Communiquée par M. H. Bois.
[4] *Lettre inédite* de Charles Renouvier adressée à M. le pasteur Araud. — Communiquée par M. Araud.

positifs que la raison théorique ait produits, ce qui importe c'est la méthode.

Avec la méthode néocriticiste on peut résoudre, en philosophie, des problèmes devant lesquels Renouvier s'arrête. Les études de M. F. Pillon et de M. H. Bois en particulier, ont rectifié et développé le renouviérisme. Avec la méthode néocriticiste on peut aller, en théologie, plus loin que Renouvier n'est allé. La gloire du philosophe est d'avoir fourni à l'esprit un puissant instrument pour pénétrer, pour défendre, ou pour conquérir la vérité.

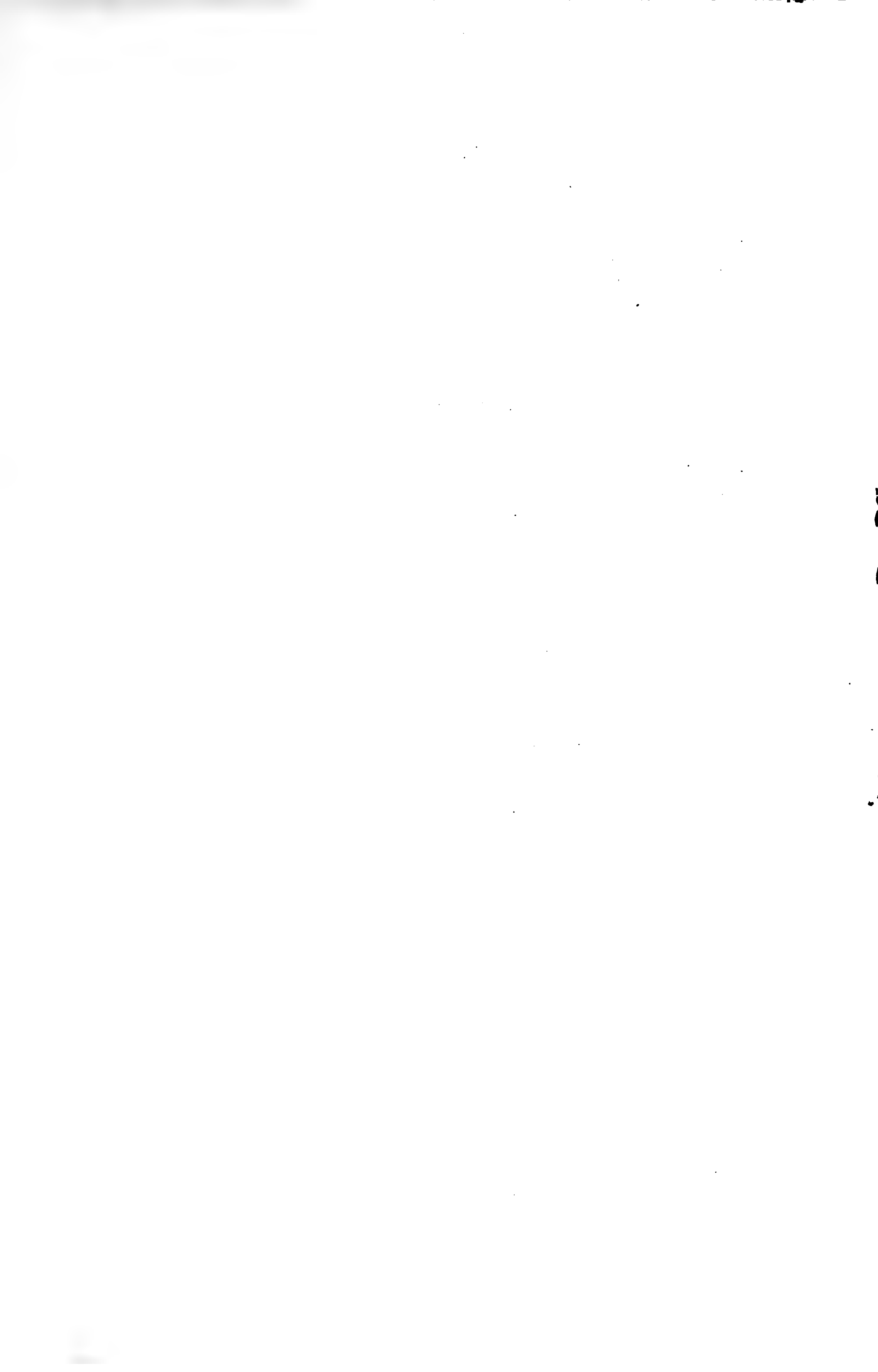


TABLE DES MATIÈRES

Pages

DEUXIÈME PARTIE

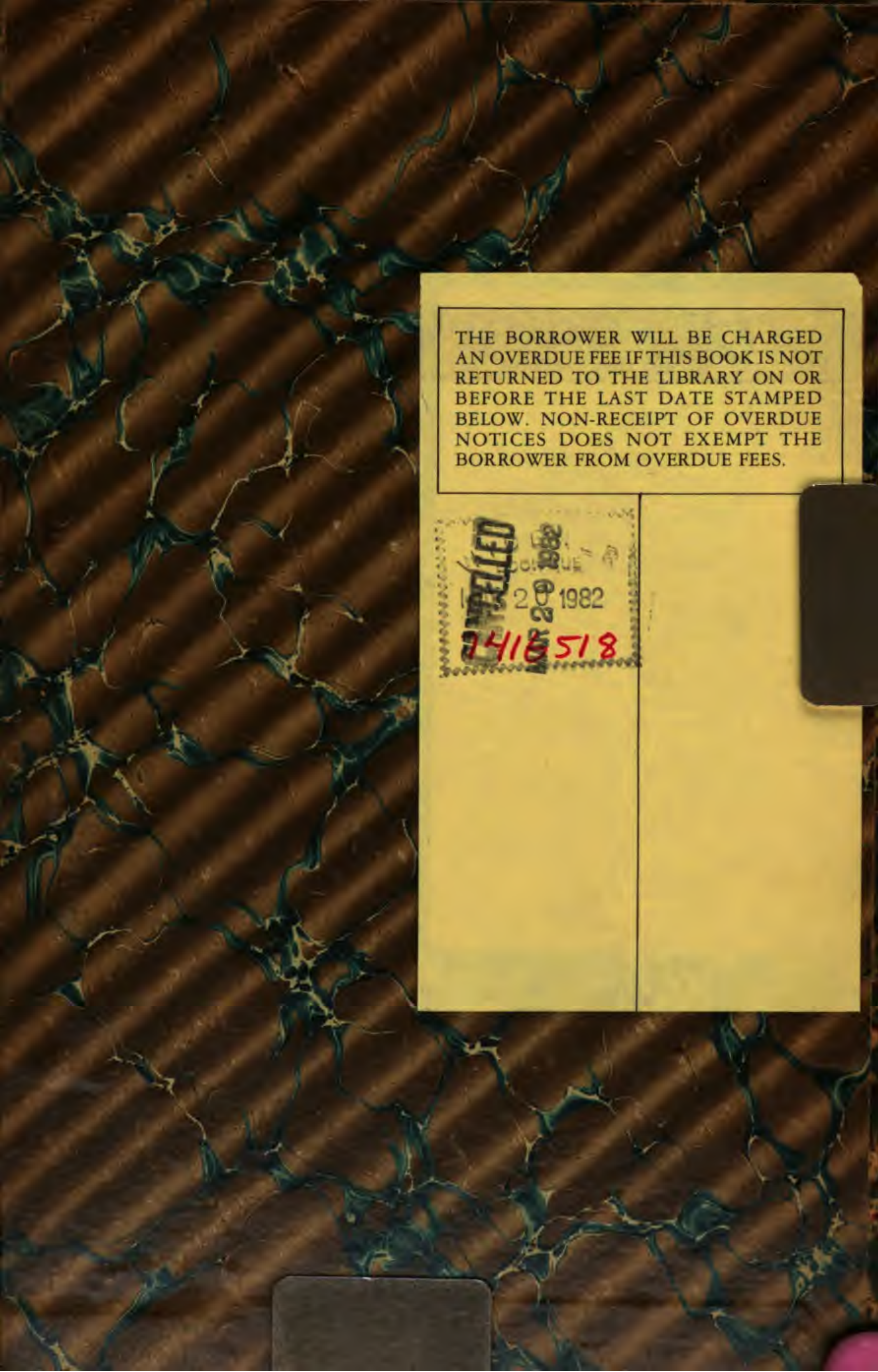
ERRATUM

Page 6, ligne 21, au lieu de M. Berthoud, lire : M. Ph. Bridel.

CAHORS, IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE A. COUESLANT. — 10.153

PARIS & CAHORS, IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE A. COUESLANT. — 10.153




THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.
CANCELLED
1982
7416518

